

سلسلة نصوص



سوسيولوجيا المثقفين

تأليف جيرار ليكلرك

ترجمة د. جورج كتوره





سوسيولوجيا المثقفين



جيرار ليكلرك

سوسيولوجيا المثقفين

ترجمة
الدكتور جورج كتوره

دار الكتاب الجديد المتحدة

Original Title:
Sociologie des Intellectuels
by **Gérard Leclerc**
Copyright © **Presses Universitaires de France, 2003**

جميع الحقوق محفوظة للناشر بالتعاقد مع دار المطبوعات الجامعية الفرنسية ـ فرنسا

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية عام 2003
في دار المطبوعات الجامعية الفرنسية في فرنسا

© دار الكتاب الجديد المتحدة 2008

الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير/أي النار 2008 إفرنجي

سوسيولوجيا المثقفين

ترجمة الدكتور جورج كتوره
موضوع الكتاب علم اجتماع
الحجم 17.5 x 11.5 سم
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
التجليد عادي

ردمك **ISBN** 9959-29-377-7
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)
رقم الإيداع المحلي 2006/7371

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + **خليوي** 39 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 96-11 رياض الصلح ـ بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ الجماهيرية العظمى
هاتف وفاكس: 013 07 34 21 218 + **نقال** 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني: **oeabooks@yahoo.com**

مقدّمة المؤلف للطبعة العربية

إنَّ اقتراح تقديمٍ لسوسيولوجيا المثقفين هو بمثابة امتحان طموح قبل أوانه، ربماً، ذلك نظراً لاتساع الموضوع لا سيما في إطار عمل بأبعاد صغيرة.

إذا نظرنا إلى شخصية المثقف الاجتماعية، فإنه لا بد لنا أن نصدم بازدواجية شخصيته وسط المجتمع الذي يحيا فيه. يقوم ذلك على التوتر بين النقل ـ المحافظ لقيم السلف من جانب، وعلى التجديد الخلّاق من جانب آخر. تشكِّل هذه الازدواجية بحد ذاتها وفي جزء كبير منها، إجابة على حدث التاريخ ومسيرته. فالمثقفون يشكلون نوعاً من التناوب بين بُنى النظام عند المجموعة وتأثيرات الحدث المحتملة... تعود وظيفتهم في قِدمها إلى العصور البعيدة التي شهدت ولادة الكتابة والدولة، وإلى وضعية الكاتب، خادم الأمير ومستشاره (على أن تجمع هذه الكلمة التي تشير إلى النوع الإمبراطوريات والملوك والكنيسة). أما في صورته الحديثة فإن المثقف قد ارتبط بشكل حميمي مع القطيعة التي دخلت قلب هذه الوظيفة السحيقة القدم، عبر ولادة الدولة العلمانية الحديثة، حيث تتطور وتتضاعف النشاطات الدنيوية، من خلال العلم والتكنولوجيا والثقافة العلمانية ووسائل الإعلام إلخ...

إن وضعية المثقف تدفعه ليدير، شأن أسلافه التاريخيين، المقدّس والدنيوي. إلا أن القسمة بين المتعلم التقليدي والمثقف إنما تقوم على قواعد التساؤل الراديكالي عن العلاقات القديمة بين اللاهوتي والسياسي، أو على الأقل على الترابط الجديد في العلاقات بين الدين والمجتمع المدني، بين التقليد والتاريخ، بين السلطة والمجتمع.

هذا الكتاب الصغير، كتبه مؤلف فرنسي، ولصالح جمهور فرنسي. أي أنه قد تحدد من الناحية الثقافية، ما يعني أن ترجمته ستطرح السؤال حول الإطار التاريخي والثقافي الذي تندرج فيه صورة المثقف. فهل سيتعرف المثقفون الناطقون بالعربية على ذواتهم في الصفحات التي ستلي؟ إذا سلمنا أن الحداثة واحدة، بمعنى أنها تجري على صعيد عالمي، بالتالي فهي لا يمكن أن تكون إلا واحدة بقدر ما تضم مجمل المجتمعات الموجودة وكلية الحضارات الحيّة، إذ سلَّمنا بذلك نصل إلى استنتاج يقول إن المثقف شخص كوني، وهو في الوقت نفسه فاعل ملتزم بمجتمع وبثقافة محددة. وهذا ما يميِّزه هنا عن أسلافه، الذين ترتبط نشاطاتهم وعقائدهم ووظائفهم بقوة بجزئيات التقليد الديني والثقافي حيث يتكاملون معها.

صحيح أن التقاليد الكبرى الدينية والتاريخية قد ادّعت، وما زالت تدّعي ـ امتلاك الكلي وإعلان مسؤوليتها عنه، إلا أن المثقف لن يكون شخصاً بين الاثنين، حيث تتموقع صورته الكلية في التاريخ العالمي للمرة الأولى، ووسط استقلالية معيَّنة وبعض التعالي على هذه الكليات التي تقول بها التقاليد الكبرى. ألا ينتمي المثقف إلى مجموعة، إلى «طبقة» تتعالى فيها الممارسات ـ أو يُفترض أن تتعالى ـ على الجزئيات الموروثة من التاريخ؟ ألا

يعتبر المثقف شخصاً كونياً، لا من حيث ظرفه التاريخي والثقافي الحديث وحسب، بل بسبب رؤيته المهنية، القديمة جداً (البحث عن الحقيقة في مختلف دوائر النشاط الإنساني)؟ إن ما نطلق عليه اسم «معنى التاريخ» لن يشكّل، بوصفه كذلك، معيار الحقيقة الواحد والوحيد. ولكن أي خطابات وعبارات وممارسات ستكون بعد الآن خارج دائرة البحث والتقصي الحر والنقاش والحوار والعقل، وهذه هي الأسس التي تشكّل أساس النشاط الفكري النابع من الحداثة.

ثمة سؤال آخر يهم علم اجتماع المثقفين: إنه السؤال المتعلق بعلاقتهم بالسلطة، قد تحاول الدولة جعلهم في خدمتها، (والبعض يقول: إن الدولة تستخدمهم). وفي ما يتعدى الخيارات الفردية يمكننا هنا طرح السؤال حول استقلالية المثقفين تجاه السلطة، أو إذا أردنا، بالإمكان التحدث عن «سلطة ثقافية». إن الاستقلالية التي يمكن أن نشاهدها في بعض المناسبات على الأقل، ستتيح لنا معاينة وجود نوع من السلطة ـ المناهضة الثقافية، وهي قادرة أحياناً على أن تضغط على القوة المسيطرة، التي تظل في هذه الأثناء حكراً على السلطة السياسية. هنا يُطرح مجدداً السؤال حول الإطار التاريخي والثقافي الذي يتموقع فيه المثقف تجاه كافة أشكال السلطة (السياسية والدينية والاقتصادية والإعلامية إلخ).



مقدّمة المترجم

حتى الآن قمتُ بترجمة اثنين من كُتُب جيرار ليكلرك، «الأنْثربولوجيا والاستعمار» الذي صدر منذ فترة طويلة، و«العولمة الثقافية»(*)، من هنا أجد لذة خاصة في متابعة هذا العالِم الموسوعة في حقلَي علم الاجتماع والأنثربولوجيا. أما هذا الكتاب فيقودنا إلى موقع آخر، إذ يبحث في المثقف؛ شخصيةً وتاريخاً وموقفاً، صحيح أن المثقف كان أولاً ذلك العالِم أو الكاهن أو الراهب أو من ورثهم جميعاً، لما له من سلطة على إدارة الحياة الرمزية أو لعب دور في الآداب والفنون، إلا أن المثقف قد تحول في أيامنا إلى اللاعب للدور الاجتماعي والثقافي والسياسي أحياناً، ومن هنا اقترانه بالالتزام، التزام القضايا، والتزام الحزب أحياناً، والتزام الفكر النقدي والسير به خطوات متقدمة.

يقدم الكتاب بدايةً عرضاً تاريخياً لظهور المثقف بصوره المتعددة وصولاً إلى عصر الأنوار، أو إلى التنوير كما تشاء الفلسفة الألمانية تسمية ذلك العصر، حيث قُدِّر للمثقفين، وربما لأول مرة لعب أدوار منشطة في الحياة الاجتماعية والسياسية. مع الأنوار صار المثقف شخصية قائمة بذاتها وحيوية، وصاحبة دور. وهذا ما اشار إليه كانط منذ ان وضع المقالة الأولى في معنى

(*) صدر عن دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2005.

التنوير وإسناده التنوير إلى العقل، ما يعني ترادف ذلك مع العقلانية، علماً أن المثقفين المعاصرين قد دفعوا بمسحة العقلانية التي بلغت حد العقلانية الأداتية بعض الشيء إلى الوراء، لتقديم مسحات أخرى، كالإنسانية مثلاً، وجيرار ليكلرك لا ينسى ذلك بل يركز عليه في فصول متعددة ولدى تطرقه لبعض شخصيات المثقفين.

صحيح أن الكتاب ينظر إلى سوسيولوجيا المثقفين من زاوية غربية صرفة، وأحياناً من زاوية فرنسية حصرية إلا أنه يقدم مع ذلك رؤية بانورامية يمكن الاستفادة منها في التوسع إلى مجتمعات أخرى وإلى فئات مثقفة أخرى، وهذا ما فعله أحياناً، إذ مدَّ دراسةً إلى الأفق الروسي وناقش ما يسمى هناك بالأنتلجنسيا وعلاقة ذلك بالثورة، قبلها ومعها وبعدها، والعلاقة بالمثقف في الجوار الأوروبي. ولم ينسَ النظرة الأميركية لذلك وتوسع هذا المفهوم على المتعاطين بالأدب والعلم والفن والنشر والصحافة، ويأتي ذلك انطلاقاً من فكرة التأثير في الرأي العام عموماً، وعلاقة المثقف ايضاً بالإعلام، سواء باستعماله لوسائل الإعلام أو بالدعاية الاجتماعية أو بالمشاركة في الحياة العامة، وهنا يأخذ سارتر موقفاً متميّزاً، لما لعبه من دور إن من خلال فلسفته أو من خلال نشاطاته المتعددة أو لمشاركته المستمرة في الحركات الطالبية والعمالية والسياسية.

وإذا كانت الثقافة وجهاً من وجوه العمل السياسي فإن جيرار ليكلرك قد خصص أيضاً مقاطع وافرة لعلاقة المثقف بالأحزاب، لاسيما اليسارية منها، معتبراً ذلك نوعاً من الواجب الالتزامي أو التنويري من زاويةٍ ما، ولهذا يُعتبر هذا الكتاب سجلاً وصفياً وإحصائياً وتاريخياً للمثقف وللمثقفين بهدف انتزاع صورة للثقافة وللمثقفين في بلادنا، وهذا ما لا نجده بسهولة وافية.

المقدّمة

إنها قضية مفروغ منها: لقد مرَّ أكثر من قرن على وجود المثقفين، كما أن أهل الاختصاص أجمعوا في غالبيتهم على التأكيد أن المثقفين قد ظهروا بمناسبة قضية دريفوس (Dreyfus) (سنوات 1894 ـ 1906، أو 1897 ـ 1899 إذا ما تمّ الإصرار على البقاء وسط الجدل العام). مع ذلك فليس ما يمنع استخدام هذه العبارة قبل ذلك التاريخ، وهذا ما قام به العديد من الكُتَّاب. أشار بعض المؤرخين إلى «مثقفي العصر الوسيط»، بل أيضاً إلى «المثقفين» في اليونان القديمة، فلماذا لا يُصار بعد ذلك إلى الحديث عن مثقفين في بابل «Babylone»، أو في الصين القديمة؟ من الصحة بمكان أن العبارة قد استخدمت بوصفها سمة تولدت من النقاش العام الذي دار حول القضية، ثم أن الحديث عن «المثقف» في عصر الأنوار ليس إلا مفارقة تاريخية يمكن، بل لا بد من شرحها حتى لو بدا الأمر بسيطاً هنا.

نموذج اجتماعي جديد؟

تحاول التصنيفات وكذلك الدراسات التي تعتمد النمذجة أن تضفي النظام على السمة الفوضوية في الظاهر والمتغيرة دائماً، ما يميز المعاش الجمعي والذاكرة الاجتماعية. تشهد كل حقبة

تاريخية ظهور نماذج اجتماعية ترمز إليها بشكل من الأشكال. عرف العصر الكلاسيكي [صورة] الإنسان الشريف، ونبيل البلاط، وفيلسوف الأنوار... وربما كان المثقف هو الشخصية الرمزية لعصرنا. في كل الأحوال، إننا هنا أمام صورة حديثة العهد يمكن أن تنسجم بالصورة التاريخية أو السوسيولوجية، الفردية أو المرتبطة بالمجموعة. لا تمتنع الجرائد عن إبراز هذه الصورة بشكل دائم في رسومها الكاريكاتورية، عامدة إلى ربطها بالكادر، أو القاضي أو رجل السياسة. فهو بالواقع رمز، وشعار لمجموعة نطلق عليها اسم «الإنتلجنسيا» Intelligentsia بإمكاننا تحديدها بوصفها «عالَماً اجتماعياً». ولكن ما هي حقيقة الأمر بالضبط؟

يبدو المثقف جزءاً من هذه الفئات الاجتماعية الإشكالية التي لا نعتبرها طبقات ولا يمكن اعتبارها من المهن. فالعمال والموظفون والمزارعون ينتمون إلى عالَم «العمل». كما يشكِّل الأطباء والصحافيون والمحامون جزءاً من عالم «الوظائف». أما وضعية المثقف فلا تعتبر وظيفة، فهي ليست شكلاً من أشكال العمل، ولا هي مهنة. فهل يكوِّن المثقفون طبقة اجتماعية، فئة يمكن إحصاؤها، شبكة من المتجانسات؟ هل يشكِّل المثقفون مجموعة محددة المعالم، متجانسة ويمكن تعريفها بسهولة؟ هل يستجيب المثقفون لوظيفة (يمكن أن نطلق عليها هنا اسم «الوظيفة الذهنية») محددة جداً؟ أو هل يقومون بنماذج متعددة من الأنشطة الاجتماعية، ذات الطابع السياسي، الثقافي إلخ؟..

تشكِّل سوسيولوجيا المثقفين برنامجاً، أو مشروعاً، أكثر مما تشكِّل اختصاصاً محدداً بوضوح. أو ربما أمكن القول، إن الأمر يتعلق باختصاص فرعي ما زال قيد التشكل، داخل العلم الاجتماعي، على أن يظل هذا الاختصاص الفرعي محاولة محفوفة

بالعقبات. إذ يستند إلى رهان يجمع بين أكثر من اختصاص، ما يحمل على اللجوء إلى المعطيات وإلى الأدوات النظرية المرتبطة بميادين عدة سبق أن ترسخت: علم الاجتماع السياسي، علم اجتماع وسائل الإعلام، علم اجتماع العلم أو الإيديولوجيات...

تنطوي سوسيولوجيا المثقفين على تحليل المكانة التي يشغلها من نطلق عليهم هذا الاسم في المجتمع، ما يحمل إذن على الاهتمام بالبنية التنظيمية والمؤسساتية (اقتصادية، سياسية وثقافية) للأفكار التي يتم تداولها في مجتمع معيَّن. إنها ترتبط بدراسة «الإيديولوجيين» (أماكن دراستهم. طرق انضوائهم، شبكات أُلفتهم) أكثر مما ترتبط بهذه الإيديولوجيات: إنها ترتبط بالجماعات الثقافية أكثر مما ترتبط بالفاعلين الفرديين أو بالشخصيات المتميزة.

معضلات المنهج

حين يتعلق الأمر ببناء منهج ملاحظة من نمط سوسيولوجي، يطالعنا عائق أول نابع من وضعية المثقف ذي السمة الإشكالية والضبابية. يمزج المثقف بين الانتماء «لمهنة عقلية» وبين الموقع المؤسساتي، يضاف إلى ذلك الالتزام الفردي مع تركيز نفسي، نظري وعاطفي في آن، ما يمكن وصفه، إذا شئنا، بما يوازي «الدعوة».

يقود ذلك إلى صعوبات ذات طبيعة منهجية ونظرية في آن واحد.

1 ـ ملاحظة المثقفين مقارنة بملاحظة سائر المجموعات الاجتماعية

ينتمي المثقفون إلى قمة، أو كما يقول شيلز (Shils) (1958،

1972) إلى «مركز» المجتمع: بعضهم قريب إلى السلطة السياسية (أو الاقتصادية)، حتى لو لم يشكِّلوا جزءاً من الطبقة المسيطرة أو الموجهة. إن نظرة عالم الاجتماع غالباً ما تكون سيئة إذا ما توجهت إلى الفئات القريبة منه مهنياً، ثقافياً واجتماعياً، والتي يكون موقعها في قمة السلَّم الاجتماعي.

2 ـ الانفصال بين الأسماء الكبيرة والأسماء «المُغفَلة»

أضف إلى ذلك، أن المجال الذي يكوّنه المثقفون ربما كان التخصص السوسيولوجي فقط (مع تخصص النخب الاقتصادية والاجتماعية) حيث لا يتعلق الأمر لا بمجموعات مُغفَلة، وبمجموعات سكانية كبرى تخضع للحساب الإحصائي (بدلاً من التحليل البيوغرافي الفردي)، بل بمجموعات صغيرة من أفراد تحددت هويتهم بوضوح، ينتمون إلى الحياة العامة، إنهم من نطلق عليهم اسم «الشخصيات». لذلك يبدو المؤرخون أقل انزعاجاً من علماء الاجتماع حين يتعلق الأمر بالحديث عن المثقفين. يمكنهم واقعاً التحدث عن إنتلجنسيا، كما لو كانت مؤلفة من بضع عشرات من أسماء كبيرة من أهل الثقافة (أدباء، فنانون، رجال علم). إن الوصف المونوغرافي، ورواية الأحداث التي تكون على علاقة بالأفراد المميزين، قد تكون الطريقة المميزة لمقاربة «طبقة» المثقفين. فالتاريخ كان محدداً باستمرار بوصفه مملكة ما هو وحيد وحدثي. أما عالم الاجتماع، المتخصص بمجموعات ذات بنيات محددة (طبقات، فئات، مهنية اجتماعية، إلخ) والذي يعيد البحث في فرضيات ثابتة، فهو هنا أقل شعوراً بالطمأنينة من المؤرخ. حتى الإحصائيات التي يستعملها بوفرة في أبحاثه تبدو هنا، كما سنرى لاحقاً، أداة يصعب التحكم فيها في هذا المجال الخاص.

3 ـ وفرة خطاب المثقفين حول أنفسهم بالذات

خلافاً لجماعات أكثر حرصاً على السرية، يُعتبر المثقفون من أصحاب البلاغة، الذين يطلقون خطاباتهم في كل نوع. إنهم، بعد كل شيء، من أناس «الفضاء العام» بالمعنى التاريخي، الاجتماعي والرمزي الذي حدده هابرماس (Habermas) له. إنهم محترفو الكلام والكتابة، والاستبطان والتحليل والعمل العقلي. إنهم يعرفون أساليب النشر والمطبوعات والإعلان ووسائل الإعلان... فكيف نعجب بعد ذلك إذا ما اتخذوا بوفرة أنفسهم موضوعاً لخطابهم الخاص؟ من الطبيعي جداً أن يعتبروا الحديث عن بعضهم حديثاً في مكانه الصحيح: إنهم يتناولون واقعاً عدداً من الأمور، بما في ذلك أيضاً الأسرار التي تتناول السلطات وتتناول النخب الثقافية أيضاً.



الفصل الأول

من المتعلمين إلى المثقفين

تواصل وقطيعات

لكل مجتمع (قبيلة، مدينة، دولة ـ أمة، إمبراطورية، حضارة) من يحترف فيه الفكر والثقافة والكتابة ـ أو، وهذا أقل ما يمكن، من يحترف القول الثقافي، الأسطوري والمقدس ـ، وتقوم وظيفتهم على إنتاج الخطابات الضامنة لهوية الجماعة والقيم المركزية السائدة فيها وبثِّها في الزمان والمكان. عرفت الصين [طبقة] الموظفين الكبار المتعلمين (Shi) كما عرفت الهند أصحاب الرؤى فيها والعلماء (Rsi، الأنبياء الأسطوريين إلى حد ما، كما عرفت البراهمة، والمعلمين وعلماء الدين). وكان للإسلام علماؤه من مفسري القرآن. كما أن مجتمعات الشرق الأدنى قد حفلت بالكَتَبة وبالحكماء. وإذا كانت الوظيفة الفكرية قد امتازت بتاريخها السحيق وديمومتها فإن للمثقفين كما نعرفهم الآن تاريخ ولادة، وإذا كان لا ينطبق تماماً مع التاريخ الذي يسجله التاريخ الرسمي، فهو يعود إلى الحداثة الأوروبية القريبة العهد، بل إلى الزمن المعاصر بالذات.

كان علماء الاجتماع الأميركيون أول من حاول تقديم تحليل

منظم تناول طبيعة المثقف ووظيفته. صحيح أن ما قالوه قد دار بشكل عام حول «الوظيفة الثقافية» ولم يتناول المثقفين المعاصرين، المثقفين بالمعنى الحصري للكلمة، باعتبارهم المميزين عن المتعلمين والكهنة الذين سبقوهم زمنياً. لا يمنع ذلك أن تكون أبحاث كل من كوزر (Coser)، شيلز (Shils)، هوفشتادتر (Hofstadter)، ليبست (Lipset) وسواهم قد ساعدت على تقديم مقاربة سوسيولوجية للمثقفين بالمعنى الدقيق، أي للمثقفين المعاصرين. حدَّد ليبست (1959) المثقفين بوصفهم «من يبدع ويوزع ويمارس الثقافة، أي العالم الرمزي الخاص بالإنسانية والذي يتضمن الفن والعلم والدين». أما كوزر بدوره، فقد حدد المثقفين بوصفهم الأفراد «الذين يعنون بالقيم المركزية في المجتمع»، أو أنهم من يولي اهتمامه للعالم الرمزي الذي تؤسسه الثقافة. (Coser 1965).

إدارة الرمزي

المثقفون، يقول كوزر، هم المتحدرون، من الكهنة والأنبياء والرهبان والمتعلمين أو هم ورثتهم. إنهم المعنيون بالدرجة الأولى بالبحث عن الحقيقة وبالاحتفاظ بها، بالقيم الجمعية والمقدسة، تلك التي تتحكم في جماعة وفي مجتمع وفي حضارة. تشكِّل هذه القيم المركزية حقلاً متمايزاً بوضوح عن الاختصاصات المهنية، ثمرة تقسيم العمل العقلي وثمرة ما نسميه الكشف أو المعاينة على أن نفهمها بمعنى مباشرة العمل المحدود للعلوم العملية والتطبيقية. المثقف هو هذا الكائن الهجين الذي، من الناحية المهنية، ينتج عملاً فنياً أو عملياً، والذي، بوصفه فاعلاً ملتزماً بشؤون المدينة أو الحاضرة، يرى نفسه شاء أم أبى، وقد تمتع بقدرة على الرؤية

العامة ترفعه إلى مستوى النجوم ورجال السياسة وأهل وسائل الإعلام. يعيش المثقفون من أجل الأفكار عبر ما يشبه الدعوة أو الالتزام، في حين تعيش المهن الثقافية بالأفكار أو بأفكار: إنها تعيش بالمباشرة العملية لأفكار خاصة، تحت شكل المعاينة. كذلك يمكننا القول، إن رجال الدولة يعيشون من أجل السياسة، في حين يعيش محترفو السياسة من السياسة. إن الاستثمار في الأفكار أو لها، وللأنظمة الرمزية (سواء كانت دينية، سياسية، إيديولوجية) لهو استثمار يختلف كلياً عن الاستثمار الذي يربط الاختصاصي بحقله المهني. يتجاوز المثقف حقل مهارته المهني (أديباً، مؤرخاً، عالم اجتماع، فيزيائياً إلخ) ليتكلم في أمور ليس خبيراً فيها، بل هو يرى نفسه معنياً بها بل هو متورط فيها. هذا ما عبَّر عنه سارتر (Sartre) (1965) حين أعلن أن المثقف «هو الشخص الذي يهتم بأمور لا تعنيه إطلاقاً». المثقف كائن طفيلي، فضولي بطبيعته، يتجاوز بما عنده من روح نقدية وباحثة كل إلزام مهني. وهذا ما حدَّده ماركس (Marx) إذ أشار إلى أن الفيزيائي المتخصص بالذرة حين يتحدث عن الانشطار النووي فهو يتحدث بوصفه عالماً، أما حين يتحدث عن الاستخدام العسكري للذرة فهو يعبِّر عن نفسه بوصفه مثقفاً. تكبر المسافة أيضاً بين المثقف والاختصاصي حين يقوم الروائي (يتعلق الأمر هنا بالطبع بنمط خاص من الاختصاصي أو «الخبير»؟) باتخاذ موقف من مجزرة تقع على الطرف الآخر من الكرة الأرضية.

الذكاء والعقل

يصرُّ كوزر على التمييز الذي سيلعب دوراً مركزياً في الأدب السوسيولوجي المخصص للمثقفين: إنه التمييز بين الذكاء والعقل.

فالمثقف بالنسبة لكوزر هو رجل العقل قبل أي شيء آخر، إنه ليس رجل الذكاء، فالذكاء هو بمثابة الاهتمام الذرائعي بالعالم الخارجي، بالطبيعة، فعلى القدرة التقنية أن تطور العالم ـ وهذا ما يتمظهر من خلال المهارة المتخصصة، القدرة المهنية، الأهلية وسلطة الخبرة ـ، أما العقل فهو يحيل إلى شكل من الانفصال عن التجربة المباشرة، إلى شكل من المسافة تجاه العالم «الدنيوي»: يعبِّر عن نفسه عبر شكل من «الالتزام» تجاه القيم المفارقة، عبر اهتمام قوي بالأفكار بوصفها أفكاراً، باختصار: عبر شكل فكر تأملي ونظري، ما يتعارض مع الفكر العملي عند التقنيين، وبشكل أعم عند المهنيين. وبدوره يتعارض الفكر النقدي الذي يميِّز المثقفين مع الفكر الامتثالي نسبياً، والذي نجد غالب الأحيان لديهم: أن ما نسميه بـ «التجربة» أليس نتاج استبطان الأعراف والقواعد الموروثة من الماضي والمنقولة عبر المؤسسات؟

إن ما تمَّ التعبير عنه يوازي الفكرة التي اقترحها تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) 1969 حين عارض مجال الرمزي والثقافي من جهة، مملكة المقدس التي كرس الكهنة والأنبياء أنفسهم لها، وحقل ما هو اجتماعي من جهة أخرى، في حداثة يسيطر فيها التخصص وتقسيم العمل، بما في ذلك المجال الثقافي. ففي قلب المجتمع المعاصر نجد أشكالاً مختلفة من المتخصصين في الشؤون الثقافية: المعلم، الأستاذ، القاضي أو الفقيه وحتى الكاهن، وقد صار اختصاصياً محترفاً في المقدس. مع هذه المهن ومع أشكال المهارة الخبيرة يتعارض المثقفون.

بين الانسحاب والالتزام

ثمة بعدٌ آخر من المعارضة المشار إليها آنفاً حدَّده وشرحه

هوفشتادتر (Hofstadter) 1963. ففي رأيه أن التعارض بين الذكاء والعقل هو كالتعارض بين الفكر العملي والفكر النقدي، كتطبيق الأفكار الموجودة وخلق أفكار جديدة، مثل الوضعية المهنية (أستاذ، طبيب، عالم، إلخ) والدعوة، أي الشعور الحميم والعميق برسالة يجب تحقيقها خدمة للجماعة، ومن أجل صالح الأفراد والإنسانية.

ومع ذلك فإذا ما تعارض المثقف مع المهندس أو مع التقني، فهو ليس بصاحب الفكر اليوتوبي، المقطوع عن الواقع، والمؤسسات والحياة اليومية. إنه ليس بالعلمي المحض المأخوذ بالبحث في مختبر. إنه ليس بنبي ولا بقديس ولا براهب. المثقف بالنسبة لهوفشتادتر هو ثمرة توازن بين الالتزام والانقطاع. إنه يمزج ممارسة الذكاء الخاص بالخبير الدنيوي مع ممارسة العقل، الذي يتميَّز به المختص بالمقدس (كهنة، أنبياء وإيديولوجيين). إنه في آنٍ واحد كاهن ونبي، محافظ ورافض، حارس أعلى للقيم الجمعية والمانع للفرح.

يمثِّل المثقف تأليفاً غير ثابت، سريع العطب دائماً، قابلاً للتحول على مزاج الأفراد، ما بين توظيف كامل في عالم الأفكار بوصفها قيماً عليها أن تقود الحياة الاجتماعية كلياً وفي مجملها (هذا ما أطلق عليه ڤيبر (Weber) اسم «الحياة ها ـ هنا» الحياة ما بين الناس) وما بين الانسحاب خارج العالم، تأمل العوالم الأخرى، «الآخرة = العالم الآخر» البحث عن الخلاص في ما أطلق عليه نيتشِه (Nietzsche) اسم «العوالم الخلفية». ربما تكون الجامعة هذا المكان الغامض والمركب، الذي يمزج القدرة على حماية الدعوات مع نوع من الانسحاب الفكري الصرف (لا الروحي) خارج العالم، مع القدرة التي تُستخدم وسيلة من قِبل الأذهان الراغبة في إطلاق

أفكار جديدة ومدمرة على الساحة العامة. تضم الجامعة وفي آنٍ واحد الأذهان التي تميل إلى التأمل إلى جانب الأذهان الملتزمة، المنظرين الأكثر استخداماً للتجريد والمناضلين الأكثر نشاطاً.

الجدّي والضحل (أو: المقدَّس والدنيوي)

يعبِّر الالتزام، بصفته دعوة، عن نوع من «التكريس» لقيم أساسية. من هنا تبرز إمكانية مقارنة المثقف بالسياسي، مع اندفاعه للتعصب والدوغمائية و«الروح الأرثوذكسية» (Grenier 1938)، ما يجعله قريباً من بعض «رجال الدين» الذين تحولوا رجال سياسة متعصبين، إن لم يكن شموليين (سافونارول Savonarole، روبسبيير Robespierre، لينين Lénine، الخميني). أما الانقطاع، فقد يأخذ بحسب هوفشتادتر شكلَ مسافة لعبية، شكلَ الابتهاج والمتعة الشرهة، كتلك التي شهدناها عند بعض رجال الدين أو بعض الشرفاء ممن لم يحترم العقائد المعمول بها أو المصطلح عليها. رابليه (Rabelais)، مونتاني (Montaigne)، سرفنتس (Cervantès) ينتمون إلى هذا النمط من المثقفين قبل وصوله إلى حالته النهائية. يمكن للانقطاع أن يعبِّر عن نفسه من خلال وضوح مُهلك، الشك، الفلسفة الريبية، الهدم الفكري، التساؤل الجذري، كما لدى بعض أرستقراطيي النظام القديم الذين تجسدهم شخصية «دون جوان» (Don Juan) أو الذين يتمثلون في «الزنادقة». بل قد يتمظهر أيضاً بشكل الفرح الناجم عن الإبداع الفني، بالمسافة الجمالية، بتذوق الأفكار، حيث الاحترام شبه الديني للمفاهيم يكون معادلاً أو موازياً للمداولة اللعبية أو الساخرة. هنا لا تَحُول نفاذ البصيرة دون اللعبية. تتوافق حرية الفكر مع المجون أو مع القبول بعدم الامتثال. ڤولتير (Voltaire)

وكذلك ديدرو (Diderot)، وشودرلوس دي لاكلوس (Choderlos de Laclos) بل حتى ساد (Sade) وتاليران (Talleyrand) هم من الوجوه السابقة على المثقف المعاصر، كما نصادفه في فاليري (Valéry)، جيد (Gide)، مالرو (Malraux)، بروتون (Breton)، فايلاند (Vailland) وربما فوكو (Foucault).

باختصار، يجسِّد المثقف روح الجدِّي، الخاص بالسياسي أو بالدين، ويجسِّد أحياناً روح السخرية، التي تأخذ شكل الضحك والهزء أو شكل الفكاهة التي تفتح إمكانية «التجديف» وانتهاك الحرمات والمقدسات... فماكياڤيللي (Machiavel) يُعتبر إعلاناً لكل من كلاوسفيتز (Clausewitz) وهيغل (Hegel) في آنٍ واحد، كما أن سافونارول (Savonarole) يعتبر صورة مسبقة للخميني. ثم إن رابليه يسهِّل فهمنا لـ [سلمان] رشدي، كما أن سويفت (Swift) يبشر بأرويل (Orwell). أحياناً يكون المثقف «جاداً مثل أمير»، مثل الأمير الذي يعمل في خدمته، وأحياناً يكون مضحكاً، «مضحك الملك»، مظهراً تجاه السلطة الحقوق وواجبات «الروح التي تنفي باستمرار» («أنا الروح النافية أبداً». يقول مفيستوفيليس (Méphistophélès) في «فاوست» لغوته (Goethe)). إن المثقف هو أحد هؤلاء الذين يربأون بأنفسهم لعب دور المستأثر حتى العمق في خضم اللعبة الاجتماعية الكبرى.

الأثر، المدرسة الفكرية والتقليد

ينطلق شيلز في تحليله للمثقف (1958) من «النشاطات الفكرية». والنشاطات هذه، كما يقول، تشير إلى: إنتاج، إعادة إنتاج واستهلاك الأعمال الفكرية. يرجعنا النشاط الفكري بامتياز إلى إبداع نتاج نهائي نطلق عليه اسم «الأثر». النتاج الفكري هو إبداع،

ابتكار ثقافي يبلغ أَوَجَه في الأثر (كتاب، مقالة في جريدة، مقالة علمية، لوحة، معزوفة موسيقية، منحوتة...). المثقفون هم هؤلاء الذين ينتجون آثاراً، الذين يبدعون، الذين يجددون في المجال الثقافي، الجمالي، الإيديولوجي إلخ.. أما إعادة إنتاج واستهلاك (أو ملاءمة) الأثر فهي عمل المستهلكين البسطاء (القراء، المستمعين، والمشاهدين)، أو المختصين بالنشر والإعلام (المعلمين والصحافيين). إلا أن شيلز يردف ويقول إن المثقفين الخلّاقين بدورهم، وهم الأكثر إنتاجية، قد يكونون أيضاً من المستهلكين ومن معيدي الإنتاج/الناشرين، إنهم ينضوون ضرورةً إلى تقليد فكري، أي في وسط ثقافي - مدرسة على سبيل المثال - أو نظام فكري. التقليد هو نظام من العقائد والقواعد والإجراءات، داخل هذا الوسط يمكن للابتكارات أن تظهر.

يُعتبر الأثر وفي وقت واحد امتداداً للتقليد وتجاوزاً نقدياً له. يحتاج المثقف إلى إطار ثقافي ومؤسساتي، يسمح بإيجاد ظاهرة ابتكار جمعي. بدون هذه الرافعة التي تتكون مادياً ورمزياً عبر المدرسة (تَحَلُّق المريدين حول أستاذ ما، أو حول ذكرى معلم ما) يستحيل وجود المثقف، أو يكون قيد الاندثار. إن المثقف المعزول، فكرياً واجتماعياً وتاريخياً، هو من يرى عمله وقد عاش بعده لكن بوصفه خراباً باقياً، أو كما لو كان بناء معزولاً، هذه كانت أحوال كل من البيروني وابن خلدون في العالم الإسلامي؛ وكذلك حال كوتيليا (Kautilya) في العالم الهندي، أو أيضاً حال سو - ما - تسين. (Sseu-Ma-Tsien) في العالم الصيني. إنهم مفكرون صارت أعمالهم تحفاً تقدرها الآن الإنسانية جمعاء، أما في ثقافتهم الأصلية فقد افتقدوا طلاباً يأخذون بها ويطيلون أعمارها، إلى حد أصبحوا معه أحياناً «طي النسيان» ولقرون طويلة.

إزاء هؤلاء «البحاثة المعزولين» نجد المدارس الفكرية والحركات الفكرية حركاتٍ للغليان الثقافي التي أتاحت إعادة إنتاج الإبداع على مدى مرحلة زمنية مستديمة. هكذا نجد في أوروبا الكلاسيكية كيف استطاع كل خلاَّق أن يتابع الآخر ضمن سيرورة معيَّنة أتاحت له معرفة سلفه وإمكانية تجاوز أعماله، نشير إلى تجارب كوبرنيكوس (Copernic) وكبلر (Kepler)، ثم بيكون (Bacon) وهوبز (Hobbes) وغاليلي (Galilée) وديكارت (Descartes)، وبعد ذلك إلى باسكال (Pascal) وإسبينوزا (Spinoza)، ثم إلى لايبنتز (Leibniz) ونيوتن (Newton)...

لا يمكن لتراكم معرفة كهذه ولا لتراكمية النشاط الخلاَّق أن يكونا ممكنين دون شرط مزدوج. في المجال السياسي أولاً، يفترض وجود كادر مؤسساتي متناسق، حيث لا بد أيضاً من وجود هامش معيَّن من الحرية السياسية والفكرية أيضاً. أما الرقابة الدائمة فليست فرصة مناسبة، بل قد تصبح مع الوقت حاجزاً لا يمكن إصلاحه. تعتبر «حرية الفكر» وسطاً لا مجال دونه لخلق فكري وبالضرورة أيضاً لا مجال دونه لتصور ظهور «المثقفين». كما يجب من جانب آخر وفي الميدان الثقافي مراعاة وجود تقليد معيَّن، بمعنى وجود «نظام مؤسساتي وفكري مساعد» ينطوي على وجود رعاة للفنون والآداب والعلوم، أشخاص ينصرون الآداب إلى جانب النقاد وشبكة مبادلات وجرائد إلخ... تبدو الجماعة شرطاً ضرورياً للتفتح الفكري وللابتكار الثقافي. إن الجماعة حاجة وجودية وشرط لوجود المثقفين.

وظيفة البقاء ووظيفة النقد

يفترض العمل الفكري تجاوز التقليد القائم. إلا أن بإمكانه

(بل عليه) أن يصبح نقطة انطلاق لتقليد جديد. أو بالأحرى، قد يندرج الأثر وسط التقليد القائم من خلال تعديل مساره بشكل نهائي بحيث يصبح وبطريقة استباقية جزءاً مكوِّناً وأساسياً من هذا التقليد. فماذا عساه يكون الفكر الأوروبي دون ديكارت؟ ومع ذلك فكيف يجوز لنا أن ننسى ما فرضه [ديكارت] من قوة فاضحة أصابت التقليد الفكري والديني والعلمي؟ يفترض النتاج الفكري، سواء سميناه خلقاً أو ابتكاراً أو أصالة، شكلاً من المعارضة ومن الانشقاق تجاه التقليد والأرثوذكسية السائدة، وتجاه القوننة والسلطة. إن سلطان التقليد هو حقيقة مؤسساتية (سياسية، دنيوية، ومدنية) وهذا ما يحيل إلى ميدان السلطة، وهو إلى ذلك أيضاً حقيقة ثقافية (ما يحيل إلى كاريزما بعض الشخصيات الاستثنائية وإلى قيم يُحكم عليها بوصفها متعالية). فالدولة والكنيسة والجامعة والأرثوذكسية والقوننة، كل هذه أمور تنتمي إلى نظام سياسي وديني مقدس ودنيوي يصعب فصل أجزائه.

لهذه الأسباب نستطيع أن نتفهم لماذا يبدو المثقفون بطريقة ظاهرة وكأنهم على تناقض:

- إنهم أحياناً حراس التقليد والقيم ومؤسسات المجتمع المركزية، إنهم ممن يدخل في احتكاك مع المقدّس. يشارك الكهنة والمعلمون بشكل كلي في نظام القيم الذي يشكِّل القلب الرمزي لمجتمع محدد، وهم يجسدون تالياً جملة من العلامات الخاصة. يمكن وصف نظام كهذا بالنظام «الخصوصي»، وذلك بالقدْر الذي يتميَّز به عن الأنظمة المحيطة و«الغريبة». يشكِّل رجال الدين «ضمير» الجماعة، وهم بذلك يضعون معالم الحدود الرمزية. وهم بهذا المعنى من حماة الأرثوذكسية والديانة القائمة ومن ممثلي الإيديولوجية المسيطرة.

ـ وأحياناً أخرى يكونون من ممثلي الإبداع والخلق والانشقاق: المثقفون هم من ينمّي ويطوِّر القوى التناوبية في ثقافاتهم؛ وهم تالياً من يقدر على الدفاع، بل على تجسيد القيم الكونية، أو قيمة الكونية بمقابل الخصوصية والإثنية المركزية الضيّقة القائمة في المجتمع، خلافاً للقيم السائدة الموروثة عبر التاريخ ومن خلال التقليد، فإن القيم «الكونية» التي يستند إليها المثقف هي التي يُفترض أن تكون الأصح، لا لبلد المنشأ وحسب، بل للإنسانية جمعاء. يجسد كل من النبي والفيلسوف المتشكِّك هذه الصورة عبر لحظات تاريخية معيَّنة وعبر ثقافات مختلفة.

هكذا نجد عند المثقف وباستمرار تقريباً، «توتراً» مع السلطات المؤسساتية. فإذا كان بإمكانه أن يكون مستشاراً للأمير أو خبيراً في خدمة السلطة، فبإمكانه أيضاً أن يلعب دور المعارض والمنشقّ، وأن يرى حياته وقد تهددت، لأفعاله المتمثلة في تخليه عن الامتثالية الاجتماعية.

صوَر المثقف

قام ليبست وباسو (Lipset et Basu) 1976 واستناداً إلى هوفشتادتر ، بالمقارنة بين انطواء المثقفين على أنفسهم (الفنانين والكُتّاب) وبين انفتاح الخبراء على الخارج (المهن الحرة والمهن التطبيقية)، آخذَيْن بذلك أيضاً بالمعارضة التي تقوم بين الذكاء الخاص عادةً بالخبراء وبالاختصاصيين الذين يحاولون جعل سيطرة الناس على العالم ممكنة (تطوير العلاقات العملية بين الإنسان والطبيعة بفضل العلم والتقنية)، وبين العقل الذي عادةً ما يكون من خصوصيات المثقف. العقل الذي يهدف إلى حمل الناس على الانسجام مع العالم، وجعل العالم منسجماً مع الروح (من

خلال تأويل الرموز الثقافية التي تتيح فهم الكون). إلا أنهما يجعلان هذا التناقض متقاطعاً مع تناقض آخر يشير إلى الاندماج وإلى الابتكار، أو الخيار بين المشاركة في السلطة أو الانسحاب من هذه الأخيرة؛ الأمر الذي يوصلنا إلى وضع اللوحة التالية، أي إلى نوع من توصيف لصور المثقف الكبرى: الخبير، الإيديولوجي، المنشقّ والنبي (هذه الكلمات ليست ترجمة حرفية للكلمات أو المفردات المستعملة بالإنكليزية من قِبل المؤلفَيْن المشار إليهما، بل هي تؤدي إلى حد ما المقابل لها باللغة الفرنسية الدارجة).

	العقل	الذكاء
المجدد	قناة الحماية (مراقب) (الوسيط) النبي	أخلاقي (أخلاقي) المنشقّ
منجز للتكامل	حافظ (ضامن) الإيديولوجي	وكيل (حارس) الخبير

يمكن استخدام هذا التوصيف نقطة انطلاق تساعدنا على الانطلاق في اتجاه مزدوج:

- تحليل تعددية الأدوار الممكنة التي بوسع المثقف في المجتمع الحديث أن يأخذها.

- وضع دراسة نشوئية تاريخية لانتقال بعض الأدوار النموذجية في المجتمعات التقليدية (رجال الدين، المتعلمون) إلى أدوار يتميَّز بها المثقفون بالمعنى الدقيق للكلمة، نعني بذلك

المثقف الحديث، الذي يتميَّز في إطار الحقل العقلي من خلال الأولية التي تعطى للابتكار (أبحاث علمية، إبداع فني وفكري)، وفي الحقل السياسي، من خلال الأهمية التي تعطى لما نطلق عليه اسم «الالتزام».

هل للمثقفين أجداد أو هل لهم ممهِّدون؟

لا يمكن جعل رجال الدين والمتعلمين ضمن فئة واحدة متجانسة. فلرجل الدين موقعه غالب الأحيان في مجتمع ذي نمط لاهوتي، حيث السيطرة الثقافية تكون للكتب المقدّسة. والتقليد في مجتمعات الكتاب (اليهودية ـ المسيحية والإسلام) هو مراقبة ومحافظة يمارَسان من قِبل سلطات مؤسساتية هي واقعاً من صنع كنيسة، وطبقة كهنوتية، وحرس الإرث المقدس. أما المتعلم فموقعه على الأرجح داخل مجتمع «علماني»، أو «دنيوي»، حيث النصوص الأشد سطوة هي نصوص الكلاسيكيين، أي نصوص كُتَّاب أنتجوا معرفة لا يمكن النقاش فيها، أي إنها مؤشر على اليقين في أقل الظروف. أو هي نصوص أُطلق عليها حكم جمالي، أو أُعطيت صفات جمالية لا يمكن تجاوزها، بحيث صارت نماذج مقوننة، تثير إغراءً بتقليدها لكن دون أن يصار إطلاقاً إلى إنزال موقعها دون سواها. اختصاراً، يمكن القول إن الإغريق (والعالم الهلليني بالتحديد) وروما، كانوا في الغرب مركز الحضارات التي اعتمدت نصاً كلاسيكياً. كذلك كانت الصين في آسيا ثقافة شكَّلها الكلاسيكيون أتباع كونفوشيوس، بقدر يفوق النصوص التي أوحت بها البوذية (والبوذية اليابانية = الزن). وهذا ما يفسر استخدام عبارة المتعلم في الإشارة إلى النخبة الثقافية الصينية، دون استخدام تعبير «رجل الدين» أو الكاهن. أما في أوروبا العصر

الوسيط فقد شاع استخدام تعبير رجل الدين «الكاهن»، في الإشارة إلى النخبة الثقافية التي انضوت إلى كنف الكنيسة المسيحية؛ في حين كان لقب «المتعلمين» حكراً على الإنسانيين الذين ظهروا مع عصر النهضة والذين أوْلَوا اهتمامهم للدراسات الفيلولوجية والتاريخية وتحليل النصوص الكلاسيكية اليونانية - اللاتينية إلى جانب «التوراة». وإذا كان إيرَسموس (Érasme) قد ترجم الأناجيل من اليونانية إلى اللاتينية فإن الجانب الدنيوي والليبرالي فيها سرعان ما أثار انتباه لوثر (Luther) وأذكى فيه روح الثورة، فكان أن قام رجل الإيمان الكلي والإيمان المتصلب، رجل «الكتاب المقدّس» بترجمة «التوراة» إلى الألمانية.

ربما كان المثقف هو الذي ورث رجل الدين ابن القرون المتوسطة بل ربما أيضاً الإنساني صنيع النهضة. وهو قلما يمتاز من حيث ما يمتاز به من صفات أساسية عن الذين سبقوه. بل إن بعض المؤرخين قد ذهبوا إلى حد الكلام عن «مثقفي العصور الوسطى» (Le Goff, 1957). وفي وقت ما اعتبر غرامشي (Gramsci) رجل الدين في كنيسة العصور الوسطى بمثابة الشكل الأول من أشكال الأنتلجنسيا. وبخلاف ذلك اعتبر بندا (Benda) المثقفين بمثابة «رجال كهنوت» خانوا الدعوة التي أُعطيت لهم. ربما وجدنا في الأمر مفارقة ما، أو استعارة مجازية لا يمكن حملها على محمل الجد. ذلك أن المثقف هو حصيلة تحول استثنائي ظهر في أوروبا بدءاً من عصر النهضة وقد ظهرت كل تأثيراته لاحقاً في زمن الأنوار: العصر الذي شهد تفتت الإيمان المسيحي، والتشكيك في أسبقية الأفكار الدينية وسيطرتها، وولادة علوم الطبيعة والمعارف الوضعية (تاريخ، نقد النصوص، علوم المجتمع). باختصار، ترتبط ولادة المثقفين بعلمنة المجتمع،

بالسياسة، بالثقافة في القارَّة الأوروبية، يُربط المثقفون بالحداثة، أي بالعلمانية بالتعددية الدينية، بحرية الأفكار وبظهور الطباعة في نهاية القرن الثامن عشر، بالثورة الفرنسية، وبضغط ما يُعرف «بحقوق الإنسان».

ظاهرة أوروبية؟

إذا كانت كل الحضارات قد عرفت رجال الدين، أو أهل العلم، وقد وجدت ضمانها وإدارتها في المؤسسة الدينية و/أو في الأرثوذكسية السياسية، فكيف أتيح للمثقف، وهيكليته المؤسساتية هي في قلب عالم علماني، حيث السيطرة لا إنسانية لا أدرية، وللعلوم والمعارف والنشاطات الدنيوية والتقنية، كيف أُتيح له أن يظهر في أوروبا؟ ولماذا في أوروبا بالتحديد؟

يعتبر بيتر برغر (Peter Berger) 1971 إلى جانب آخرين أن العلمنة في أوروبا كانت ظاهرة داخلية، وببساطة كلية «لأن المسيحية كانت خندقها الخاص» (ص: 206). فكان أن حدث نوع من العلمنة الذاتية في المسيحية. «فالعلمنة على ما يؤكده غوشيه (Gauchet) (1985, P.71) قد تأتت من أعماق الدين». كانت العلمنة ظاهرة مسيحية، وكان الإصلاح الديني (وظهور البروتستانتية) العامل الحاسم في ظهورها. لقد تولت المسيحية بنفسها عملية خلع نفسها وعملية التخفيف اجتماعياً من حدثها؛ «المسيحية هي الديانة الخارجة على الدين» (المرجع نفسه، ص: 133). ثمة أصالة فريدة إذاً نجدها في «التاريخ الغربي»، وهي «أصالة دينية في أعماقها» (المرجع نفسه، ص: 67).

إن نظرية كهذه لا يمكنها أن تبدد مسألة موجودة في الواقع، وهي أن المسيحية ومن الناحية التاريخية، كانت ثمرة

«تأليف» بين اليهودية، ديانة الكتاب والإله الوحيد الغيور، والهللينية، الثقافة الأكثر دنيوية والأكثر تعددية، ديانة الآلهة والكتب الكلاسيكية. وإذا حاولنا تفحص المراحل الكبرى للسيرورة التي أوصلت إلى ما يطلق عليه ماكس ڤيبر اسم «فك السحر عن العالم»، فلا بد من التذكير بإعادة تأهيل الكلاسيكيين اليونان - اللاتين زمن النهضة الإيطالية، وعلى حساب «التوراة»، كتاب النصوص المقدسة في المسيحية. علينا التوقف بإصرار عند دور الإصلاح الديني (البروتستانتي) ثم عند الحروب الدينية، ما أعاد طرح السؤال حول الإيمان المسيحي، وحول نسبية الاعتقادات في أوروبا، وحول ولادة دراسة محض تاريخية ومحض تفسيرية تناولت النصوص التي كانت حتى ذلك الوقت نصوصاً مقدّسة، أي لا يمكن للمعارف الدنيوية أن يُمس بها. أسهمت التعددية الدينية في ولادة روح التسامح وفي ظهور خطابات عامة شاملة، علمانية ذات توجه ديني جديد، تتجاوز الدين أو غير متدينة، وذلك منذ القرن السابع عشر وفي القرن الثامن عشر بشكل خاص. تعتبر هذه الخطابات تمهيداً مباشراً للمعارف الحديثة والإيديولوجيات المعاصرة: الفلسفة وعلم الماورائيات الكلاسيكية، انطلاقاً من الديكارتية، ولادة العلوم التجريبية، وتأسيس العلم التاريخي الرسمي. كما أسهمت نظريات الحق الطبيعي، منذ غروتيوس (Grotius) حتى روسو (Rousseau) ومروراً بهوبز وإسبينوزا ولوك، في تحريك الحقل السياسي ذاتياً، مقارنةً بالحقل اللاهوتي، تحريك «المجتمع المدني» مقارنةً بالسلطة السياسية المؤسسة تقليدياً على الوحي الديني.

انطلاقاً من رؤية الواقع الاجتماعي من هذه الزاوية الجديدة، لم نعد نجد علاقات سلطة بين الناس تسبق العقد الاجتماعي، بوصفه إرادة مكوِّنة للمجتمع، ولم يعد من وجود إلا لعلاقات

المساواة الطبيعية لا يمكن للأفراد إقامة رباط فيما بينهم إلا بمحض رضاهم، وأصبحت (الروح) الجماعية السيد الأول والفعلي. مع هوبز واسبينوزا وروسو، نجد أن الحق أو القانون قد تحرر من النفوذ اللاهوتي الموروث من العصور الوسطى، أو بشكل خاص من النظريات التي تجعل الرابط الاجتماعي قائماً على الدين. إن «التأليه» الفرنسي والإنكليزي في العصر الكلاسيكي، والذي تأثر بوضوح بنظرية الأصل الاجتماعي للعالم، قد مهد وبشكل مباشر لروح الأنوار وهذا الأخير أتاح بدوره الإسهام في ولادة إيديولوجياتنا الحاضرة.

المثقفون والعلمانية

تستند الأديان معيارياً (وكذلك الأساطير، أي الخطابات التقليدية التي تتناول المقدّس بشكل عام) تستند بالضرورة إلى العالم الإنساني، إلى الحياة الاجتماعية، إلى ما نطلق عليه اسم «هذا العالم السفلي». إلا أنها تقوم بذلك من خلال ربطه بعالم آخر، غير مرئي، عالم «الآخرة»، حيث تعيش الآلهة وحيث ارتحل أجدادنا بعد موتهم. والخطابات عن العالم الاجتماعي والسياسي هي خطابات تدرج بالضرورة، وتُؤَول وتتعالى، من خلال العالم الذي يتناول العالم «الحق» العالم الأعلى، العالم الذي يتحدث عنه الكهنة والأنبياء ورجال اللاهوت. لا وجود لرابط حميم بين السيرورة التي تطلق على العلمنة وبين ظهور نمط جديد من الخطابات: الإيديولوجية. إن ولادة الإيديولوجيات، أي الخطابات التي تتناول هذا «العالم السفلي» العالم الاجتماعي والسياسي، تعني (الولادة) شكلاً من أشكال الخلل بالمشروعية، أو شكلاً من أشكال التهميش والالتحاق، بل الانفصال الكلي عن الخطابات

الدينية التي اعتبرت خطابات محض ميثولوجية «أسطورية»، كاذبة، وتدفع إلى الألينة وإلى المخادعة. تكمن حقيقة الإنسان في السياسي، في كونه إنساناً موجوداً وحيواناً اجتماعياً وُهب عقلاً.

وهكذا، حين يزعم المثقف الحلول مكان رجل الدين (الكاهن، النبي، واللاهوتي)، فهو يقوم بذلك تحت اسم «إنسانية متكاملة» تنسب الدور الأساسي إلى الخطابات عن التاريخ وعن المجتمع. من هنا نجد ثمة خيطاً رفيعاً قد يربط ولادة المثقفين بظهور الإيديولوجيات أو ربما بما نطلق عليه اسم «علوم الإنسان»، وبخاصة نشأة وتكوين «العلوم الاجتماعية» التي تحاول التفكير في عالمٍ حيث ـ وكما يقول نيتشِه ـ قد مات فيه الله، كما تحاول تأويله بـ: أنه العالم الذي قال به ماكس ڤيبر، العالم الذي تخلى عن السحر، أو قد حرم السحر وضمانة الدين وهالة القداسة. مع الإيديولوجية تنتقل السيادة الفكرية من الدين إلى العلم، من اللاهوت إلى الخطاب السياسي. تصبح السياسة يوتوبيا الخلاص الجماعي. إن الانتظار المسيحي الثوري قد يشكِّل مضاربة مع الأديان، ما يؤمن خلاصاً مستقبلياً في هذا العالم السفلي بالذات.

من الناحية التاريخية، تعتبر الإيديولوجية نظاماً فلسفياً ظهر في فرنسا عند نهاية القرن الثامن عشر، وقد جمع حول بعض الأفكار الجديدة مجموعة صغيرة من المفكرين أطلق عليهم نابليون (Napoléon) اسم «حزب الإيديولوجيين» (كابانيس (Cabanis)، فوني (Volney)، ودستوت دي تراسي (Destutt de Tracy)). ومن ثم، ومنذ بداية القرن التاسع عشر جرت العادة على إضفاء هذه التسمية على جملة الأفكار، والاعتقادات والمذاهب الخاصة بعصر ما، بطبقة ما، أو بمجموعة معيَّنة. في أيامنا، نطلق اسم «الإيديولوجيات» على هذا النظام الواسع والقوي من الأفكار، على

هذه «السرديات الكبرى» التي حلَّت عند بعض الجماعات التي أصبحت لا أدرية مكان الأديان: إنها بناءات فكرية شاملة تقدم نفسها على أنها بناءات عقلانية. تبدو الإيديولوجيات رباطات تُحكم الإقفال على المجتمعات المعاصرة، بدءاً من الجماعات الفكرية.

لا يعتبر المثقفون من مستعملي الإيديولوجيات أو من المروِّجين لها وحسب، بل من المنتجين والمبدعين لهذه الأنظمة من الأفكار الجماعية ـ على الأقل فيما يتعلق بالشريحة الأعلى التي يُطلق عليها بعض المراقبين اسم الأنتلجنسيا ـ والمثقف لا يخضع للإيديولوجي بل هو يُعتبر بدوره إيديولوجيّاً محتملاً. إن المثقفين المسيطرين هم من الإيديولوجيين؛ الأنتلجنسيا العليا ـ مع ما تتضمنه هذه العبارة من لغو ـ هي مملكة إنتاج الإيديولوجيات بامتياز.

هل ينتج المثقفون الإيديولوجيات أم هل هم نتاج لها؟

هل من الأكيد أن المثقفين هم من ينتج الإيديولوجيات؟ أو على الأقل، أنهم في أصل ولادة الإيديولوجيات؟ أوَليس من الأجدى القول، إن ولادة أشكال خطابات تاريخية وقانونية وسياسية بدءاً من القرن الثامن عشر، والتي قد تبدو تمهيداً للإيديولوجيات، هي التي «أنتجت» هذه الجماعة الجديدة التي نطلق عليها المثقفين؟ ألا تُعتبر العلمنة أصلاً أو في أساس ولادة المثقفين؟ هذا ما نستطيع معاينته في إنكلترا وفرنسا في القرن الثامن عشر أي في عصر الأنوار، وفي ألمانيا أيضاً عند بداية القرن التاسع عشر، ومع بداية العصر الرومانسي الذي يعتبر سيطرة الهيغيلية الفكرية إحدى المنابع الأساسية للعلمنة في الفكر الألماني.

ربما أمكننا وبحق، أن نتساءل أيهما كان الأول: الإيديولوجي أو الإيديولوجية؟ المثقف أم نظام الفكر العلماني؟ ولا مجال لطرح سؤال مماثل بخصوص رجل الدين والمتعلم، إذ ثمة أسبقية وتعالٍ للكلام المقدّس وللنصوص الدينية في العلاقة مع نشاط رجال الدين، النشاط الذي يقوم أساساً على تفسير النصوص وتأويلها. وفي أحيان كثيرة راحت أفكار الأنوار ذات الطبيعة الدنيوية في اتجاه اعتبار رجال الدين والكهنة بمثابة «المبدعين» للديانات، بمثابة الخلاّقين للإيمان بالآلهة. أما عالِم الاجتماع ـ المؤرخ فقد آثر الاكتفاء بأن النصوص المؤسسة للثقافات التقليدية قد قدمت نفسها، وهي تقدم نفسها باعتبارها كلام الله، باعتبارها وحياً من الله أو من الآلهة. ومن هذا المنظور يُعتبر رجل الدين مجرد وسيط بسيط بين كلام الله وبين مجتمع البشر.

أما المثقف فهو من ينتج الخطابات العامة والدنيوية الجماعية وهي خطابات نعرفها تحت اسم الإيديولوجيات التي غالباً ما تُضاف إلى أسماء الذين أبدعوها: السان ـ سيمونية Saint-simonisme، البنتامية benthamisme (نفعية بنتام)، الهيغيلية hégélianisme، النيتشوية nietzschéisme، الماركسية marxisme، اللينينية léninisme، الماوية maoïsme... وفي حالات قليلة فقط، تعتبر هذه الإيديولوجيات وقد انتشرت في المجتمعات خطابات جمعية، وهنا تكتسب أسماء وصفية ورمزية صرفة (الليبرالية، النفعية، الاشتراكية، الفوضوية، العدمية، الفاشية، والنازية إلخ...).

إن علاقة المثقفين بالإيديولوجيات ليست كالعلاقة التي يقيمها رجال الدين مع الخطابات الدينية، فرجال الدين يجعلون مكان إقامتهم داخل المؤسسة الدينية، أو هم يلوذون بها، وضمن محيط المقدّس الفكري: إن موقعهم يعتبر أدنى من الحقائق المُنْزلة أو هم على

تبعية لها. وينطبق ذلك أيضاً على التأملات المؤسسة التي وضعها علماء اللاهوت الكلاسيكيون. أما موقع المثقفين فهو العالم الخالي من القداسة، العلماني، عالم الإيديولوجيات، حيث لا وجود ـ على الأقل ظاهرياً ـ لأي نوع من التعالي.

وبهذا المعنى يمكننا القول إن أوائل «المثقفين» كانوا نتاج ولادة الإيديولوجيات. إنهم بمعنى ما، حَمَلَة الإيديولوجيات العلمانية والدنيوية أكثر مما هم من «مبدعيها»، هذه الإيديولوجيات التي ستزعم الحلول مكان الديانات القائمة، وبخاصة مكان المسيحية. وهكذا تطور النقد التاريخي لكتب المسيحية (التفسير النوراني، بدءاً من إسبينوزا وريشارد سيمون (Richard Simone)، والذي تطور مع فولتير ومن تبعه إلى نقد سياسي للمؤسسة الكنسية، وإلى انتهاك قداسة دنيوي لامس العقائد الراسخة من آلاف السنين كما لامس المؤسسات الموجودة منذ قرون طويلة.

عصر الأنوار وولادة المثقفين

إن الأنوار، دون أن تشكِّل أول أشكال الإيديولوجيات الحديثة هي الأركان التاريخية، السياسية والثقافية التي جعلت هذه الإيديولوجيات ممكنة. انطلاقاً من «تفكيك» العقل اللاهوتي والسياسي الوسيط (ومن هذه الزاوية كانت «رسالة في اللاهوت والسياسة» لإسبينوزا على شهرتها إلى جانب كتب بيير بايل (Pierre Bayle) من العلامات الرائدة الأولى)، استطاعت أن تسهم في ولادة نمط جديد من خطاب شامل تناول العالم والمجتمع، ما أدى إلى التشكيك في احتكار الأديان التقليدي. فالمثقف قد ولد، بالمعنى الدقيق للكلمة، لا في عصر الأنوار ولكن بعد أن تسنى ترجمة نظريات الأنوار بعد الحروب الدينية والنابوليونية، كما

تسنى إعادة تأويلها وتفسيرها ونقدها و«تجاوزها» عبر الأشكال الاستدلالية التي ظهرت في بداية القرن التاسع عشر.

يُعتبر الهيغليون الشباب بمعنى من المعاني من المثقفين أكثر مما يُعتبر فلاسفة الأنوار الفرنسيين، الذين كانوا بأكثر من وجه أسرى العالم اللاهوتي الذي تكوَّنوا وسطه (إذ كان غالبية فلاسفة الأنوار الفرنسيين الملحدين أو المؤمنين قد تربّوا في المدارس اليسوعية).

كتب الكسندر كوجيف (Alexandre Kojève) (P. 193، 1962) يقول إن التطور الذي فكك اللاهوت المسيحي ذاتياً، كان عمل شخص يُطلَق عليه اسم المثقف. ففي أثناء الثورة الفرنسية اجتمعت الظروف التي تحققت وسطها إيديولوجية «المثقف».

في هذه اللحظة كنا نعاين علمنة الفكر المسيحي، إننا عاينا «فكرة مسيحية استطاع المثقف أن يعلمنها» (المرجع نفسه، ص: 194). هذا المثقف الذي يحدثنا عنه كوجيف هو بمعنى ما شخصية رمزية، إنه صورة تجسدت في الواقع عبر فيلسوف الأنوار. وبشكل أكثر تحديداً فإن كوجيف إنما يحدثنا عن «المثقف البرجوازي» الذي يُعتبر «رجلاً يعيش في عالم مسيحي، إلا أنه قد تحول هو شخصياً إلى ملحد». بل هو يضيف قائلاً إن فردية المثقف هي «مسيحية ملحدة، أو متعلمنة» (ص: 109). لكن المثقف هو، على ما يبدو، الاسم النوعي الذي ميَّز فيه كوجيف كما ميَّز عبره الدلالة التاريخية التي اتسم بها عمله. ذلك أن ما قاله كوجيف عن شخصية المثقف إنما ينطبق نقطة نقطة على هيغل بالذات. فعمل هيغل يُعتبر نقلة من اللاهوت (المسيحية) إلى الأنْثربولوجيا (نظام هيغل الفلسفي).

ما نجده عند كوجيف نجده أيضاً عند برجر (Berger) وغوشيه (Gauchet) (علماً أن كوجيف قد سبقهم في ذلك)، يتجسد ذلك في الفكرة التالية: وحدها المسيحية قد استطاعت الوصول إلى نفيها الخاص كديانة. أي أنها الديانة الوحيدة التي يمكن أن توصلنا إلى العلمنة. ما حصل فعلاً كان عملية ذاتية للمسيحية. وحده الكاهن المسيحي استطاع أن يتحول إلى مثقف لاأدري.

وإذا كانت الفلسفة الهيغلية لاهوتاً فلسفياً، وإذا كان هيغل آخر فيلسوف مسيحي قبل القطيعة بين الفلسفة وبين المسيحية (Löwith, 1966. P.47)، فإننا قد عاينا بعد عدة سنوات من وفاته (1831) هروباً إلى الأمام قام به بعض طلابه ممن يطلق عليهم اسم «الهيغليين الشباب» (ماكس شترنر Max Stirner، برونو باور Bruno Bauer، دافيد ستروس David Strauss، كارل ماركس Karl Marx إلخ..)، وهي فئة تنتمي إلى الجناح اليساري الذي يشكّل في هذا العصر من الرومانسية الألمانية - الرومانسية مدرسة فكرية كانت من أكثر المدارس راديكالية في الغرب - شكَّل هؤلاء الهيغليون الشباب نظريات اتسمت بمعاداة المسيحية وأنتجوا نظريات لا أدرية، بل نظريات اقتربت أكثر فأكثر باتجاه العدمية. أشار لوڤيت (Löwith) إلى «التطور الفلسفي المتسارع» الذي فجَّرته فلسفة هيغل، ذلك أن فيلسوفاً كالذي كانه هيغل قد وُسم بالإلحاد، اعتبره بعض اللاحقين منغمساً في اللاهوت والورع وفي المسيحية، ففي نظر بوير وستروس كان هيغل «إكليريكياً»، أما بالنسبة لشترنر وفيورباخ (Feuerbach) فكان «ملحداً ورعاً». أما ماركس فقد رأى في بوير (Bauer) لاهوتياً لم يتجاوز النقد اللاهوتي. أما شترنر الذي اعتقد أنه قد تجاوزهم جميعاً، فإن ماركس قد أطلق عليه تهكّماً اسم «كاهن الكنيسة» و«القديس

ماكس»، واضعاً إياه في صف «العائلة المقدسة». أما فيورباخ فقد كشف في «عدم» شترنر «صفة إلهية» (Löwith) 1966, p.403)).
على العموم، فإن كل منظِّر جديد من الهيغليين الشباب قد رأى في سابقه أو في منافسه بقية من المسيحية، وشكلاً من أشكال التدين المقنَّع أو اللاواعي.

الفصل الثاني

«عصر المثقفين»؟

يُعتبر المثقفون، ومن جوانب متعددة ورثة رجال الدين في العصر الوسيط وورثة المتعلمين في النظام القديم. لكن رجال الدين، المتعلمين أيضاً، كانوا إلى حد بعيد مع المحافظة وأبعد ما يكون عن الانشقاق. لقد كانوا من حيث وظيفتهم من حراس الثقافة والأرثوذكسية، وهذا ما لا يمكن تمييزه عن المجتمع وعن النظام السياسي إلا عبر التوهم والاختلاف، حيث كان للمخاتلة الإيديولوجية دور لا يمكن تجاهله. وُجد محترفو الثقافة في كل المجتمعات، تماماً كما وُجد محترفو الكتابة والفكر، حيث قاموا غالب الأحيان - أو غالباً ما مثّلوا - قوى التقليد والمؤسسات.

حراس ومنشقون: التحول الحديث

ومع ذلك فقد أبدى العديد منهم، وباستمرار، ميلاً إلى الاضطلاع بموقف النقاد والمنشقين والمعارضين أيضاً. ففي أوروبا ومنذ عصر النهضة ومنذ الإصلاح الديني، وبعد عصر الأنوار بشكل خاص ازداد عدد الكُتّاب والمفكرين واللاهوتيين والفلاسفة والعلماء وسواهم، ممن لم يتردد في جعل أفكاره وقلمه

في خدمة الأفكار الهدامة، والتي نطلق عليها في أيامنا اسم الأفكار المعارضة أو المنشقّة. صحيح أنه لا يمكننا أن نطلق على الإنساني والعالِم والمؤرخ المفسر للتوراة والميتافيزيقي والرياضي السياسي اسم «المثقف». مع ذلك، فإن فيلسوف الأنوار، والتجسيد الفرنسي لذلك بشكل خاص (فولتير (Voltaire)، ديدرو (Diderot)، روسو)، والذي تميَّز عن الفيلسوف ـ اللاهوتي الذي يجسده عصر التنوير الألماني، وعن التَّقَوي التأليهي المتمثل في التنَوُّر الإنكليزي (تولند (Toland)، هيوم (Hume))، إن فيلسوف الأنوار هذا قد استبق من خلال نمط كتابته، ومن خلال التزامه الاجتماعي وهامشيته السياسية، نمط وعمل ونشاط المثقفين المعاصرين.

من الصعوبة بمكان اعتبار هيغل مثقفاً «ملتزماً»: وهو الذي علَّم في برلين من عام 1817 حتى وفاته عام 1831، وقد أراد أن يقوم بدور الأستاذ و«كاهن المطلق»، وهو الذي عرف شهرة علمية واسعة جعلت منه وفي الوقت نفسه إيديولوجياً رسمياً لدى الحكم البروسي والمرشد لعدد واسع من الطلاب اللامعين الذين سيقومون بقلب المشهد الثقافي الألماني، إن لم نقل الفكر المعاصر بكامله. «الهيغليون الشباب» إنهم أجداد المثقف المعاصر: بل بإمكاننا الذهاب إلى حد القول، إنهم الشكل الأول للمثقف. ظهرت هذه الفئة في مطلع القرن التاسع عشر وقد حاولت أن ترجع للثقافة الألمانية التأخر الذي وقعت فيه ـ وبحسب قول ماركس الشاب ـ عن الثقافة الفرنسية وعن فلاسفتها الكونيين.

يُعتبر «الهيغليون الشباب» في العديد من الجوانب التاريخية والاجتماعية، ومن تصرفاتهم وأعمالهم وخطاباتهم، الصورةَ الأولى للمثقف بالمعنى الدقيق للكلمة، أي بالمعنى الحديث لما نعرفه باسم

«المثقف الملتزم» حتى لو كانت العبارة هذه غير معروفة في أيامهم، أو لم تكن قد ظهرت بعدُ. ما هي الوقائع التي حدت بالمؤرخ ـ الفيلسوف الألماني لويث (1966) إلى اعتبار هؤلاء الشباب المتمردين بمثابة «مثقفين»؟ فكتاباتهم كانت عبارة عن بيانات، عن برامج أكثر مما كانت «أعمالاً» متكاملة. لقد تفرغوا لجولات لا تنقطع ثم كان لهم وسط جماعتهم الصغيرة قطائع مدوية. غلب التطرف النقدي على نشاطهم المكتوب. وقد كانوا من المنظِّرين للمستقبل السياسي وللحركة السياسية، كما أن واحدهم كان بالنسبة للآخر بمثابة منافس وناقد شرس. لقد زايد الواحد منهم على الآخر عبر سيرورة تأسيس جذرية أو عقلانية، ناعتاً واحدهم الآخر بالاعتدال وبالمحافظة الرجعية. «إنهم لم يتفقوا على ما يقول لوڤيت إلا على معارضتهم المشتركة، كما عرفوا بالمناسبة، وبسهولة يشوبها الغموض، التملص من روابطهم الشخصية والأدبية، والذهاب عبر طرق متنافرة متباعدة، والتشاتم أخيراً، وادعاء العقلانية ونعت زملائهم «بالبرجوازية» و«بالرجعية». فويرباخ (Feuerbach) وروجي (Ruge)، روجي وماركس، ماركس وباور (Bauer)، باور وشترنر (Stirner)، كل هؤلاء كانوا أكثر من صديقين حميمينْ (الواحد مع الآخر) وأكثر من إخوة أعداء» (1966, p.91).

يمكننا أن نسمي هؤلاء الرجال «كُتَّاباً»، أو «من رجال الأدب» وأن نقول أيضاً إنهم أول من استحق هذا الاسم بحق، ذلك أن هيكلية «رجل الأدب» بوصفها مهنة أو حرفة، ومصدراً للربح والدخل لم تفرض نفسها إلا قرابة هذا التاريخ. إلا أن عبارة «المثقف» هي العبارة التي حددت هذه الجدة والميزات التي اتسم بها نشاطهم الكتابي. إنهم، إذا شئنا، كُتَّاب (free - lance)، وصحافيون مستقلون أودعوا المعلومات الغزيرة كتاباتهم

الصحفية، لا سيما ما تعلق بالنظام الهيغلي الذي قاموا بجعله «شعبياً» إذا صح القول وفي متناول جمهور مثقف. إنهم على حدود الفلسفة والسياسة، أو إنهم بين اللاهوت من جهة السياسة والثقافة من جهة أخرى.

المثقف والجامعة

إذا أمكن اعتبار رجل الدين المسيحي، والبرهمي الهندوسي والموظف الصيني العالي الرتبة، وكتبة وأنبياء اليهود، بمثابة «الممهدين» للمثقف، فإن هذا الأخير هو محصلة علمنة العقائد، خاصة بعد ظهور الجامعات المتخصصة في المعارف التجريبية والتقنية. هذا ما أشار إليه بارسونز (Parsons) 1969: الجامعة هي المكان الذي يمارس فيه العقل نشاطه، إنها الموقع المؤسساتي بامتياز بالنسبة للمثقف.

يُعتبر المثقف من وجهة نظر تاريخية حديثة، رجلاً جامعياً قبل أي أمرٍ آخر. هذا ما يعبِّر، ربما، عن الخط الذي يشكِّل قطيعة بين أجداد المثقف (أسلافه التاريخيين) وبين المثقف المعاصر، أو المثقف بالمعنى الحصري للكلمة. ترتبط ولادة المثقفين مع ظهور الجامعة، المؤسسة العلمانية، النابعة من تأسيس الجمهورية ثم من الانفصال بين الكنيسة والدولة. ترتبط هذه الولادة بظهور «الأساتذة» (عام 1927 حدد الناقد ثيبودي (Thibaudet) الجمهورية الثالثة بوصفها «جمهورية الأساتذة»). ثم إن قضية دريفوس قد تعاصرت بمرور العام 1900 مع بناء السوربون الجديدة بوصفها مؤسسة المعارف الحديثة، المنفصلة عن جذورها التاريخية التي تعود للقرون الوسطى، حيث لعبت الكنيسة دوراً من الدرجة الأولى.

أصبح المثقف عضواً في الجامعة، لا عضواً في كنيسة. وبهذا المعنى، ورغم التشابه الواضح بين وظيفة المثقف المعاصر وفيلسوف الأنوار، لا يُعتبر كل من ڤولتير أو ديدرو أو روسو «مثقفين»: فلم يكن لهم من موقع مؤسساتي رسمي؛ لم يكونوا «أساتذة». من وجهة النظر هذه يمكننا الادعاء أن أول المثقفين كانوا «أساتذة الفلسفة» الألمان الذين ظهروا في بداية القرن التاسع عشر ضمن الخط الذي رسمه التنوير. وبهذا التقدير كان هيغل، إن لم يكن بدرجة أكثر من ڤولتير - أول مثقف حديث.

أما «الهيغليون الشباب» وهم من الصحافيين الهواة فقد كانوا تواقين مثل معلمهم إلى أن يصبحوا أساتذة. بعضهم صار أستاذاً بالفعل، لكن ليس دون صعوبات: وبعضهم أخفق في الحفاظ على وظيفته، إما لجذرية ما نادوا به من أفكار، أو لعدم تبصرهم في السياق المحافظ والرجعي الذي وقعت فيه السياسة الألمانية آنذاك. فويرباخ اضطر إلى التخلّي عن وظيفة محاضر في أرلنغن «Erlangen». كما خسر روجي كرسي الأستاذية في جامعة هالي Halle. أما بوير فأزيح عن كرسي أستاذية اللاهوت في جامعة بون Bonn. أما شتيرنر الذي كان أستاذاً فسرعان ما وقع في الفقر. وستروس أضاع وظيفته بعد طبعه كتاباً عن يسوع (المسيح). وماركس فشل في مشروعه للحصول على كرسي الفلسفة في جامعة بون، ورحل إلى فرنسا. لم يكن الهيغليون الشباب وحدهم من عانى هذا الموقف وترك، بإرادته أو مرغماً، وظيفة الأستاذية. شوبنهور (Schopenhauer) ونيتشه انسحبا بدورهما من حقل التعليم.

«حركات فكرية» أو حركات «مثقفين»؟

ولكن هل يرتبط «المثقفون» الأوائل بطريقة وثيقة بولادة

الجامعة الحديثة؟ فقد سبق للفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر أن تجمعوا - أو على الأقل القسم الأكبر منهم - حول مشروع الموسوعة (إلى حد جرى نعتهم بعض الأحيان «بالموسوعيين»). كما يعتبر السان - سيمونيون الفرنسيون والبنتاميون الإنكليز المماثل، والمعاصر تقريباً، لمن نطلق عليهم اسم «الهيغيليين الشباب». فقرابة العام 1830 ظهرت حركات البنتاميين والسان سيمونيين والهيغيليين الشباب كحركات تنطوي على خلق جماعات تعمل بتوجه زعيم كاريزماني، تتقاسم أفكار المعلم بهدف تطويرها ونشرها. من الزاوية الكرونولوجية، يُعتبر أنصار بنتام الأقدم عهداً: إذ ظهروا بحدة ما بين 1820 و1830. ثم تبعهم السان سيمونيون، الذين عرفوا قمة شهرتهم أعوام 1830، في حين ظهر الهيغيليون الشباب بعد العام 1831 أي بعد وفاة المعلم (في عام 1831) وقد عرفوا أزهى سنواتهم بعد العام 1840.

يمكننا التوقف عند النقاط المشتركة ما بينهم (أي ما يجعل منهم أول حركات المثقفين بالمعنى الدقيق) أو التوقف أيضاً عند نقاط الاختلاف. النقاط المشتركة؟ إنهم دون شك من أول الإيديولوجيين بالمعنى الحالي للكلمة: أنظمة شمولية تتناول العالم والمجتمع، أجداد مباشرون لأفكار ولعقائد ما زالت تتحكم فينا حتى اليوم، بداية هذه الألفية الثالثة: اشتراكية، ليبرالية، تكنوقراطية... ومن ثم شكل من أشكال التنظيم يقترب من «الطائفة»: تجميع لعدد من المفكرين الشباب حول زعيم لهم، مع تراتبية لا تعرف الأشكال المتعارف عليها، تقوم على الزعامة والأنصار والمريدين. فالقائد والمعلم والزعيم الكاريزماني الأعلى كلها ألقاب للمفكِّر الأقوى الطريف، على أن تكون أفكاره غالب الأحيان امتداداً أو مجرد تطوير بسيط لأفكار تُجاري زمنها، ثمة

«قناصة» ومريدون معزولون يتعلقون بشكل دقيق وغير مباشر بقلب الحركة.

يُضاف إلى ذلك، وفي الحالات الثلاث المشار إليها وجود مكان مميَّز يمارَس فيه النشاط. المنزل هو المكان الأول للمجتمع وسرعان ما يتحول إلى فضاء عام. أما الأكثر مؤسساتية فهو المكان الذي يشهد التطور الجماعي للأفكار وحيث يكون انتشارها في بادىء الأمر:

- البرلمان الإنكليزي حيث تسنى لبنتام (Bentham) أن يتزعم جماعة من أصدقاء أوفياء ومن المعجبين؛ رجال سياسة محنّكين، كبار الموظفين... إلخ (روميلي (Romilly)، لورد بروغهام (Lord Brougham)، جيمس ميل (James Mill)، ماكولاي (Macaulay)، شادويك (Chadwick) وسواهم). ثم كان لأنصار بنتام موطئ قدم في الجامعة، حين أسسوا عام 1827 جامعة لندن.

- جامعة برلين بالنسبة لهيغل، الذي استطاع من على هذا المسرح المميَّز المرتبط بمملكة بروسيا، نشر أفكاره الميتافيزيقية والسياسية.

- مدرسة البوليتكنيك، وهي من تأسيس الثورة الفرنسية، ومنجم الأذهان المتَّقدة اللامعة (أونفونتين (Enfantin)، بازارد (Bazard)، دوفريه (Duveyrier)، شوفلييه (Chevalier)، دايشتال (d'Eichtal)، رودريغيز (Rodriguès) وسواهم). كان هدف المدرسة الأول إعداد مهندسين وكبار الموظفين، ثم أضيف إلى ذلك تأسيس مدرسة متخصصة من السان سيمونيين المتعددي الفنون والاختصاصات. إنه تجمع خاص أكثر «تعصباً» يكمل أو يحل مكان قاعة دروس المدرسة أو مدرجاتها، وقد عُرفت هذه باسم «دير» Ménilmontant (نسبة إلى أحد أحياء باريس).

علينا أن لا ننسى أيضاً الدور الهام الذي لعبته الصحافة في الحالات الثلاث، وبخاصة المجلات التي أوجدتها الحركة وأدارتها، مثل مجلة «Westminster Review» بالنسبة للبنتاميين، والتي صدرت عام 1824، ومجلة «Le Globe» بالنسبة للسان سيمونيين والتي أسسها الأحرار عام 1824 ثم أصبحت عام 1831 تابعة لأتباع سان سيمون، أو مجلة «Le Producteur»، التي صدرت عام 1825. أما فيما يتعلق «بالهيغيليين الشباب» فثمة عدد من المجلات الصغيرة والمطبوعات: حوليات هالي، التي صدرت عام 1838 وقد أشرف روجي عليها وقد صار اسمها بعد عام 1841 الحوليات الألمانية، مع إسهام ماركس ومشاركته. أما الحوليات الفرنسية - الألمانية فهي الأكثر شهرة. علينا أن لا نتجاهل أيضاً الكتابات اللاذعة والبيانات والنصوص التي تتناسب آنذاك مع الكُتَّاب الذين يطلق عليهم اسم «المحررين» أو الصحافيين، ولعل أشهر الأمثلة على ذلك، عرض عقيدة سان سيمون 1829 والذي استخدم نموذجاً لماركس وأنغلز (Engels) في «**بيان الحزب الشيوعي**» 1848.

التزام، نقاشات، منافرات، انشقاقات. . .

ثمة نقطة مشتركة أخرى على جانب من الأهمية: وفرة النقاشات ومدى عنفها، والمعارضات واللعنات والانقسامات والانشقاقات. والسان سيمونية كحركة ليست سوى إرث من مواريث أفكار سان سيمون: وقد يجوز لوضعية أوغست كونت (Auguste Comte) ادعاء ذلك أيضاً، أما الهيغيليون الشباب فهم وحدهم أحد مكونات الإرث الهيغلي، الذي يضم أيضاً «هيغليين كباراً» من المحافظين والأكثر استقامة. أما الحركة البنتامية، فسرعان ما ستذوب وسط إيديولوجية أقل تنظيماً، وأوسع

انتشاراً، مع احتفاظها بتأثير قوي على مدى القرن التاسع عشر: النفعية. وهذا على ما يبدو هو النسق الذي سارت فيه الإيديولوجيات الحديثة والمثقفون الذين يجسدونها ويعملون على نشرها: مدوَّنة مركزية من الأفكار الموروثة عن المعلم، التي تعبِّر عن فكره لكنها ستفسَّر بطرق متباينة، شخصية وفردية غالب الأحيان، يتولى ذلك العديد من الطلاب المختلفين، وكل منهم يزعم سيره في الخط السوي، أو تقديم أو إضافة بعض «الإضافات» اللازمة. وإن كان قد قُدِّر لجماعة البنتاميين الحفاظ على بعض ترابطهم لمدى زمني لا يجوز إنكاره، على الأقل حتى وفاة المعلم عام 1842، فإن جماعة السان سيمونيين قد تفرقت ومنذ العام 1832، بعد محاكمة طالت العادات التي تعتبر «فضائحية» - المشاعية الجنسية - وقد ألصقت بهذه الجماعة وقد اعتبرت عادات هدامة أين منها الأفكار الجديدة. أما الهيغيلية، فسرعان ما ستؤثر على الحركة الفكرية الألمانية بمجملها، وهذا ما ستتقاسمه مع الكانطية.

إنها النزعة الراديكالية نفسها، المحاربة للتقليد، إنه التنظيم نفسه الذي يأخذ شكل «الفرقة» أو الطائفة الفكرة، إنها المحاولات السجالية نفسها، والصراع الأخوي القاتل نفسه، إنها محاولات الكتابة الجماعية نفسها، والتي اتخذت شكل «بيانات» ومساجلات لاذعة، أحياناً مغفَلة وأحياناً بأسماء مستعارة (إلى درجة تسمح لنا بالتحدث عن «مثقف جمعي» حتى لو كان ذلك تجاوزاً). لكن ثمة فروق لا بد من تسجيلها وهي كبيرة. فالمجموعة الألمانية كانت أكثر لاشكلانية. وأشد ابتعاداً عن المركزية من الجماعات الفرنسية أو الإنكليزية: يأتي ذلك بسبب المركزية الفرنسية وبوجود متربول ثقافي في الحالة الإنكليزية أو الفرنسية. وهذا ما أشار إليه ماركس

في «**الإيديولوجية الألمانية**»، إذ اعتبر هذا الحضور أكثر ميتافيزيقية وأكثر مثالية. أما الإيديولوجيات البريطانية والفرنسية فكانت أكثر ميلاً نحو الممارسة السياسية والتقنية، نحو الإصلاح واليوتوبيا التكنولوجية المنادية بعالم «أكثر نظافة» عقلاني وحديث وأكثر طهارة. وإذا استطعنا أن نرى في الحالات الثلاث تمهيداً «لاشتراكية طوباوية»، لدين سياسي، أو لمسيحية فرضية دنيوية، فإنه لا يسعنا إساءة تقدير وجود حالات قومية خاصة. شكل البنتاميون نوعاً من «لوبي» أو من جماعة ضغط، سرعان ما صارت حزباً سياسياً كان في أساس العديد من الإصلاحات التي صوَّت عليها البرلمان الإنكليزي سنوات 1840. أما السان سيمونيون فقد فكّروا في تأسيس نوع من طائفة رهبانية تحولت، بعد حلِّها، إلى جماعة من المغامرين الذائعي الصيت ومن رجال الأعمال الذين أصبح العالم بأسره حقلاً لنشاطهم بعد الأعوام 1840 ـ 1850. أما «الهيغيليون الشباب» فقد كانوا أقرب إلى مدرسة فلسفية بالمعنى اليوناني للكلمة، حيث تسنى لشخصيات مميَّزة أن تنتشق بنوع من التلذذ وسط سياق تاريخي امتاز بانقلابات كبرى عرفها التاريخ الأوروبي. ووسط هذا الجو الذي امتاز بكثافة فكرية عالية المستوى، نشأت الماركسية من خضم «الاشتراكية الطوباوية»، وكانت أحد أكبر المشروعات الإيديولوجية في القرن التاسع عشر (والعشرين أيضاً) توسعاً.

الكلمة والشيء

مع ذلك، سواء تعلق الأمر بحالة فلاسفة الأنوار الفرنسيين، أو حالة «الهيغيليين الشباب» الألمان، أو حتى في حالة السان سيمونيين الفرنسيين والبنتاميين الإنكليز، فإن الأمر أبعد من كونه

مفارقة ـ لغوية على الأقل ـ حين نتحدث عن «المثقفين». ربما كان الشخص قد وُجد قبل ذلك، لكن الاسم لم يكن قد ظهر بعدُ. فكان لا بد من الانتظار عدة سنوات وأن نتوجه صوب روسيا في سنوات 1860 ثم صوب فرنسا عام 1890، حتى نعاين ظهور هذا التعبير؛ وحتى نعاين أيضاً ولادة أشخاصه بشكل رسمي.

في إمكاننا التقدير دون الوقوع في التحكم، وإذا ما التزمنا بالمعنى الاشتقاقي للكلمة أن أوروبا قد عرفت مصدرين تاريخيين مركزيين للأشكال التي يتصف بها المثقف المعاصر: «المثقفون» بالمعنى الفرنسي، و«الأنتلجنسيا» الروسية. والكلمتان تستخدمان اليوم بطريقة شبه متداخلة في إشارة إلى رجال الفكر الذين يكرِّسون أنفسهم بطريقة شبه محددة وشبه واضحة للأعمال التي تتعلق بحاضرتهم، فأحياناً نطلق عليهم اسم المثقفين، وأحياناً أخرى الأنتلجنسيا. والاسم الأول يعيدنا إلى التركيبة الفرنسية التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر، وبخاصة إلى ما يرتبط بقضية دريفوس، وهي المناسبة التي شهدت ظهور هذه الكلمة. أما العبارة الثانية فتحيلنا ومن خلال اللغة الروسية (وعبر توسيط الكلمة الفرنسية «intelligent»، أو الألمانية «intelligenz»، بل عبر الكلمة اللاتينية على الأرجح «intelligentia»). إلى تاريخ الإمبراطورية القيصرية الثقافي والسياسي، وبخاصة إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

لنحاول الآن استعراض المصادر التاريخية لهذه العبارات، وإن باختصار، لا سيما ما ارتبط بها من معانٍ، أياً كان اختلافها، مع البلدان التي ظهرت منها.

ولد المثقف في بلد متطور، يسيطر فكرياً على المجال العالمي (فالفرنسية كانت اللغة الدبلوماسية على ما يقال) وفي بلد

يُعتبر نسبياً متقدماً في مجال تربية الجماهير. فمع القوانين التي سنَّها جيل فري (Jules Ferry) [1832 ـ 1893، محام وسياسي ناضل من أجل إقرار قوانين حرية الصحافة والنقابات]، وبداية برامج محو الأمية وسط العامة، أصبح التباعد الثقافي بين الطبقات المسيطرة وبين «الشعب» أقل حدة. فخطاب المثقف وإن كان موجهاً بالدرجة الأولى عبر الصحف والمجلات إلى أقرانه في الطبقات العليا، فقد صار خطاباً مقبولاً بشكل ما في أوساط الطبقات الدنيا. والهموم الشعبية التي أثارتها القضية (الوطنية، المناهضة للساميَّة، العالمية، والدفاع عن حقوق الإنسان)، أصبحت هموماً غير مقبولة إذا لم نفكر في الجمهور الذي اكتسبه «المثقفون» وأعضاء النخب الأخرى وسط العامة التي اجتازت مرحلة الأمية، والتي شكَّلت آنذاك ما نطلق عليه في أيامنا اسم الرأي العام.

الأنتلجنسيا، أو الأصل الروسي للمثقف

يُعتبر السياق الروسي سياقاً مغايراً، وفيه ظهرت كلمة أنتلجنسيا (والأرجح أنها كلمة ظهرت بحدود العام 1865). إذ أننا نجد هنا هوَّة فكرية عميقة بين النخبة المتعلمة، التي تتشكَّل منها الطبقة الأرستقراطية، وهي طبقة فرنكفونية غالب الأحيان وبين عامة الشعب، الذين لا يتكلمون سوى اللغة الروسية، وهي عامة أمية، فلاحية بغالبيتها ويعيش الجزء الأكبر منها في ظل أنظمة عبودية.

انطلاقاً من إصلاحات بطرس الأكبر (Pierre le Grand)، وعلى مدى القرن الثامن عشر (وفي ظل حكم كاترين الثانية (Catherine II) بشكل خاص)، حاولت نخبة فكرية وإدارية، تعمل لمصلحة الدولة ولأهدافها، أن توائم بين إخلاصها للسلطة وبين

اكتسابها لأفكار غربية تتعلق بالحريات وحرية المعتقد، وبما للعلم وللعقل من سلطان ناجع (الأنوار). لم يشكِّل هؤلاء الرجال الذين سافروا إلى أوروبا الغربية (وأقام بعضهم فيها على مدى فترات طويلة) عناصر «الأنتلجنسيا»؛ لقد كانوا حتى ذلك الحين رجال علم وأدب، كُتَّاباً، ومثقفين بالمعنى الذي كان عليه آنذاك أيضاً «الهيغيليون الشباب»، أو السان سيمونيون. ولكن سرعان ما سيخلي هؤلاء الأرستقراطيون المهاجرون أو المنفيون السياسيون (هرزن (Herzen)، أوغاريف (Ogarev)، باكونين (Bakounine)، تورغانييف (Tourgueniev))، الساحة إلى الجيل الأول من الأنتلجنسيا بالمعنى الحصري لهذه الكلمة، حدث ذلك بحدود العام 1860، فالأنتلجنسيا كانت أكثر انفتاحاً أمام صف من الأفراد الخارجين من أوساط الشعب، أو على الأصح من [الطبقة] «العامة» أو «المشتركة»، أو هذه الطبقات الوسطى، أو التي لا تحديد طبقياً لها، وهم من نشير إليه بكلمة (raznochintsy)، التي تعني حرفياً «الذين أُتيح لهم الوصول». هكذا وجد الأرستقراطيون المتمردون حليفاً لهم في دورهم المعارض وقد تمثَّل في الشبيبة الآتية من هذه الطبقة «المشتركة» أو «العامة» والذين ترددوا على الجامعات في سان بِترسبورغ وموسكو، والذين سرعان ما سيقتحمون مجال «الوظائف الليبرالية».

تتشكَّل الأنتلجنسيا من «الأذكياء» الذين يعرفون مشاكل الشعب ويحسنون عرضها، والذين يعتبرون أنفسهم ممثلي الشعب وناطقين باسمه، أو الذين يمثلون أنفسهم بوصفهم ضمير الأمة. البلد الذي يعتبره الجميع بلداً متأخراً، ومن أجله تقوم جماعات مختلفة متسلحة بأفكار (إيديولوجيات) مختلفة ومتنافسة، باقتراح حلول متغايرة، لكنها أفكار جذرية بكل الأحوال.

بمقابل المستغربين الذين تمثلوا أول الأمر بتشادايف (Tchaadaïev) وهرزن (Herzen) وبيلنسكي (Bielinski)، الذين اقتنعوا بضرورة وفائدة الأفكار الديموقراطية الآتية من أوروبا الغربية بالنسبة للإمبراطورية، مقابلهم نجد أنصار السلافية بقيادة كومياكوف (Khomiakov) والإخوة أكزاكوف (Aksakov) المقتنعين بتفوق الشرق السلافي والأرثوذكسي أخلاقياً تجاه الغرب الملحد والمنحلّ والذي أفسدته أفكار الثورة الفرنسية. ثم سرعان ما ظهرت وبعد إلغاء العبودية (1861) الإيديولوجيات الكبرى التي تميَّزت بها روسيا إبان القرن التاسع عشر، وهذا ما سيلعب دوراً أساسياً في إدخال الماركسية مع بداية القرن التاسع عشر وفي إبراز أثرها العظيم بعد ذلك: من هذه الإيديولوجيات يُشار إلى العدمية Nihilisme(*)، والفوضوية Anarchisme(**) والاشتراكية الثورية إلخ.. فالماركسية الروسية ستمثل دون شك وفي أكثر من معنى اندماجاً أصيلاً بين التغريب (الإحالة إلى معنى حتمي للتاريخ يسير نحو الاشتراكية مروراً بالرأسمالية)، وبين حب السلافية (القناعة برسالة خاصة أوكلت بها روسيا، فموسكو تعتبر نفسها بمثابة «روما ثالثة»).

ثمة شعور حاد بالاغتراب وبالابتعاد تجاه الشعب، ورغبة حادة في تخليص الشعب وإعادة إحياء روسيا، ثمة جذرية في الأفكار دفعت إلى حدود اليوتوبيا، ما سيؤدي إلى فوضى لم

(*) العدمية (Nihilisme) هي نظرية حزب سياسي في روسيا كانت تدور على تحرير الفرد من كل سلطة ومن القيم السائدة.

(**) الفوضوية (Anarchisme) نظرية سياسية تقول بالتعاون الطوعي بين الأفراد والجماعات وأن الدولة أكبر أعداء الفرد وتجب إزالتها.

تتوقف حتى أمام العنف (العنف الذي اتخذ شكل عدة محاولات للقضاء على القيصر)، وهذا ما جعل ثورة أكتوبر ممكنة: تلك هي بعض ميزات الأنتلجنسيا الروسية. وحين استعارت لغات أوروبا الغربية هذا التعبير، فإنه كان قد احتفظ بالدلالات التي علقت به في السياق الروسي: مسافة ثقافية هامة تجاه الجمهور أو العامة الجاهلة، يقين بالانتماء إلى نخبة متميِّزة، ولكنها تحمل في الوقت نفسه مسؤوليات هامة، العقلانية واليوتوبية في الأفكار السياسية (الثورة بدل الإصلاحات، فكرة معيَّنة عن معنى التاريخ كانت الفلسفة الهيغيلية قد قدمت المفاتيح اللازمة لها إلخ..).

قضية دريفوس والمثقف بالمعنى الفرنسي

ثمة تاريخ خاص (بل أكثر من تاريخ) بالمثقفين، خاصة إذا ما انتقلنا إلى المجال الفرنسي (راجع على سبيل المثال Ory et Sirinelli; 1986. Winock 1997). لكن إذا لم يكن بإمكان عالم الاجتماع التشكيك في أهمية الأعمال التاريخية وفي فائدتها، فإنه لا بد من القول إن المؤرخين قد اكتفوا بتقديم تصورات قليلة حول هيكلية المثقف ووظيفته.

يقوم المؤرخون عادةً بنقل تاريخ الإيديولوجيات والنقاشات العامة التي تفجرها بمناسبة أي حدث كبير، في الوقت الذي يعتقدون فيه أنهم يكتبون تاريخ المثقفين. وبذلك يصبح تاريخ المثقفين في الواقع، تاريخاً فكرياً، بل تاريخاً سياسياً. إن تاريخاً من هذا النوع هو تاريخ الكُتَّاب الأكثر شهرة وأهمية والذين اندفعوا في الحراك السياسي، والذين أخذوا موقفاً من مجريات الحياة السياسية بمناسبة حدوث «قضايا كبرى»، أو إبان الأزمات السياسية الكبيرة التي تتعلق بالتحديد بالطبقة المثقفة حتى لو كان

عددها بالمئات أو بالعشرات أحياناً.. ولا سيما الأسماء «الكبيرة منها» الذين اكتسبوا شهرة أدبية (أو علمية أحياناً) ممن يكتب في الصحافة الباريسية ويشاركون في تحرير وإصدار كبرى الصحف الثقافية، أو الذين يوقعون العرائض والبيانات. مثل هذه المقاربة وجدت حقلها المتميِّز (ومردودها الأقصى) بمناسبة طرح قضية دريفوس.

كان تعبير «المثقف» وقبل أن يصبح اسماً نوعياً، تعبيراً محايداً إلى حدٍ ما، بل كان في البداية إهانة، أو وصفاً غير لائق، أوجده خصوم المطالبين بإعادة محاكمة دريفوس الذي أُدين عام 1894 بتهمة التجسس لألمانيا (Charle, 1990; Prochasson, 1997; Winock, 1997).

تتجاوز قضية دريفوس مسألة «ظهور المثقفين» بما لا يُقاس. فقد شكَّلت إحدى أكبر الأزمات السياسية في الجمهورية الثالثة وسبباً لإثارة نقاشات حادة، تجاوزت النقاش البسيط، بين الوطنيين والليبراليين، بين الملكيين والجمهوريين، بين رجال الدين والعلمانيين، بين المناضلين من أجل حقوق الإنسان والمناهضين للساميَّة، بين المحافظين والاشتراكيين...

عام 1894 أُدين الضابط ألفرد دريفوس، وهو ضابط يهودي، من قِبل المجلس الحربي بالنفي الدائم بتهمة تسليم وثائق إلى السفارة الألمانية. وإبان نزع الرتبة العسكرية عنه بشكل علني في كانون الثاني 1895، أُطلقت صرخات وسط الجماهير بإعلان «الموت لليهود!». وفي آذار/مارس من العام 1896 اكتشف الكوماندان بيكار (Picquart) القائد الجديد في دائرة الاستخبارات أن دريفوس كان بريئاً، وأن المتهم أو المجرم الفعلي هو ضابط

آخر على الأرجح، واسمه إسترهازي (Esterhazy). إلا أن الجيش قد حاول إخفاء نتائج تحرياته. حينها شهدنا قيام معسكرين: المعسكر المؤيد لدريفوس: (جمهوريون، مناهضون للساميَّة، اشتراكيون، راديكاليون تحلّقوا ضمن إطار رابطة حقوق الإنسان)، المعسكر «المناهض» أو «المعادي» لدريفوس (هم من الوطنيين، ورجال الدين والمناهضين للساميَّة الذين انضووا تحت عصبة الوطن الفرنسي). هنا وفي صف أنصار دريفوس وبعد المبادرة التي اتخذها زولا (Zola)، سنجد أن «المثقفين» قد وجدوا أنفسهم متحلّقين حول مبادرته.

في كانون الثاني/يناير من عام 1898، نشرت جريدة كليمونصو «L'Aurore» رسالة مفتوحة تحت عنوان «إني أتهم»، وفيها أعلن زولا الذي اكتسب شهرته لدفاعه عن دريفوس كاشفاً المكيدة التي كان عرضة لها. بعد ذلك (14 شباط/فبراير 1898) ظهر وفي الجريدة نفسها التواقيع الأولى التي ساندت إجراءات زولا ضمن نص أعلن ما يلي: «إن الموقعين الذين يعترضون على انتهاك الأشكال القانونية، وعلى الأسرار التي أحاطت قضية استرهازي (Esterhazy)، يصرون على طلب المراجعة». يلي ذلك توقيع أسماء معروفة: أسماء كُتَّاب أمثال أناتول فرانس (Anatole France)، بيير لويس (Pierre Louÿs)، أوكتاف ميربو (Octave Mirbeau)، وأسماء مؤرخين أمثال شارل سينوبوس (Charles Seignobos)، أرنست لافيس (Ernest Lavisse)، ڤيكتور بيرار (Victor Bérard) ودانييل هاليڤي (Daniel Halévy). وأسماء أخرى أقل شهرة مثل بعض الكُتَّاب الشباب أمثال، أندريه جيد (André Gide)، مارسيل بروست (Marcel Proust)، شارل بيغي (Charles Péguy)، أو أسماء فلاسفة مثل لوسيان ليڤي - برول

(Lucien Lévy-Bruhl)؛ ثم أسماء أخرى يجهلها الرأي العام العريض ممن حاول إعطاء توقيعه وزناً إضافياً بإضافة ألقاب مثل «مجاز في الآداب» أو «مجاز في العلوم» أو «حائز درجة الأستاذية في الجامعة» إليه. ثم ما لبثت هذه الأسماء أن توسعت في الأيام التي تلت، إذ جمعت حولها أسماء عدة مئات من شخصيات العالم الأدبي والثقافي وعالم الفن.

كان الموقعون إذن من الكُتَّاب الشباب، ومن الشباب المنتسبين إلى الجامعة، والمدرِّسين فيها ومن الطلاب (وأحياناً بعض قدامى الطلاب) في معهد المعلمين العالي في شارع أولم (Ulm). ثم ما لبث كليمونصو أن كرَّس تعميده لهذه الجماعة بأن أطلق عليها اسم «المثقفين» إذ وصف العريضة التي دافعت عن دريفوس باسم «بيان المثقفين». ففي 23 كانون الثاني كتب مقالاً أورد فيه ما يلي: «أليس ذلك علامة فارقة، أن يتحلّق هؤلاء المثقفون (بخط منحنٍ في النص) الآتون من كل زوايا الأفق حول فكرة معيَّنة؟». لكن بارِّيس (Barrès) زعيم المناوئين لدريفوس هو الذي سيجعل هذه الكلمة كلمة شعبية إذ نشر بعد أسبوع من ذلك وفي الجريدة خبراً حمل العنوان التالي: «اعتراض المثقفين!». باستناده إلى المؤسسات المحافظة وإلى المؤسسات التقليدية (الكنيسة والأكاديمية الفرنسية، الدوائر العدلية والجيش والصحافة)، راح بارِّيس يصف المثقفين بـ «الأغبياء» و«الغرباء»، ما أعطى الكلمة شهرتها وقدرها التاريخي. فالمثقفون هم أساتذة الجامعة، أعضاء المعهد، ومعهد المعلمين العالي، وهم هؤلاء الكُتَّاب الغامضون إلى حد ما، الجمهوريون، اليساريون، الاشتراكيون، الذين بغرض الحصول على مراجعة حكم معيَّن وإعادة تأهيل فرد لا شك عند باريس بجرمه، سيعمدون لتعريض المؤسسات للخطر.

هم يقوضون بذلك أعمدة المجتمع. أما الخلاصة التي وصل إليها فقد صاغها باختصار وبعبارات مقذعة، مستخدماً أسلوباً مباشراً كان سائداً في عصره: «واستنتاجاً، وإذا ما تركنا اليهود والبروتستانت جانباً، فإن لائحة من يعرف بالمثقفين هي لائحة تضم العديد من الأغبياء ومن الغرباء أيضاً - وبعض الفرنسيين الطيبين مثل أناتول فرانس وبعض الاشتراكيين الشباب...». بعد عدة أيام من ذلك، أصبحت العبارة المستجدة على يد كليمونصو أولاً، بعد أن كانت شتيمة وإهانة عند بارِّيس، صار تعبير «المثقف» علامة انتصار وعلامة التقاء.

حتى لو تحولت العبارة أول الأمر إلى شعار حزب استخدمه وسط «أزمة/نقاش» إيديولوجي وسياسي، فإن العبارة سرعان ما اكتسبت معنى حيادياً واجتماعياً إلى حد ما لتشير إلى فئة اجتماعية جديدة. بدءاً من هذه اللحظة دخلت العبارات مصطلحات الأفكار والثقافة والسياسة.

المثقفون والشعب

يُعتبر «المثقفون» الفرنسيون، الذين تَرافَق ظهورهم مع قضية دريفوس عند نهاية القرن التاسع عشر، كما يعتبر ظهور «الأنتلجنسيا» الروس في الحقبة ما قبل الثورية (1880 - 1917)، رجالاً يقولون بالنفي، أو كما سيقول ماركوز (Marcuse) لاحقاً «رجالاً يمتازون بالرفض الكبير». وبذلك فهم يتميَّزون عن رجال الدين ويتعارضون مع رجال العلم التقليديين. إن جدة التعبير والتجمع الغريب الذي قضى بتحلق «المثقفين» أو «الأنتلجنسيا» حول بعضهم بعضاً، لا يمكن أن يُخفيا مع ذلك الاستمرارية التي تتمثل بالوظيفة التي التزم بها هؤلاء الناس، بشكل فردي أو بشكل

جماعي، والمتمثلة بالانحياز إلى الشأن العام والتشكيك في الحقيقة الرسمية المتمثلة في السلطات أو في المؤسسات. وفي الحالتين تضع الطبقة الفكرية نفسها بتماس مباشر وصميم، صراعي إلى حد ما، مع الدولة، أو مع الطبقة السياسية والطبقة المسيطرة في المجال الاقتصادي. كما تدخل ضمن علاقات تقوم إلى حد بعيد على المنافسة مع المؤسسات التقليدية (الكنائس، الجامعة، العدالة، والجيش).

هكذا وعلى طرفَي أوروبا، بين 1880 و1900، ظهرت العبارتان في زمن متقارب نسبياً، لتشيرا، وبما يتجاوز السياقات السياسية والثقافية المختلفة، وبما يتجاوز أيضاً اختلاف المواضيع والخيارات الإيديولوجية، لتشيرا إلى فئة اجتماعية، إلى مجموعة تقوم هيكليتها الأساسية على التفكير علناً، وعلى تقديم شكل من أشكال السيطرة «أو التفوق» الثقافي أو الفكري وعلى الاهتمام بمصير الطبقات الشعبية. وفي الحالتين فإن ثمة مشكلة مركزية كانت في طريقها للتشكل بالنسبة «للشعب».

نادراً ما كان المثقفون من طبقات شعبية. فهم إما مثاليون دون وعي لذلك، أو هم متسترون بإرادتهم، مع إحساس ما بالخطأ، يتستر المثقفون غالب الأحيان على أصولهم الاجتماعية وعلى أوضاعهم الطبقية، ومع كونهم أحياناً كثيرة من علماء الاجتماع فهم يبدون خبراء في عزل تأثير الطبقة السياسية على المصالح الفردية والجماعية وعلى الخطابات التي تنشر علناً. بمقدور «المثقفين البرجوازيين» التأقلم بشكل جيد نسبياً مع المسافة التي تفصل بين وسطهم وبين أوساط «الطبقات المحرومة» أو «المتواضعة». لذلك لا تثير «الشعبوية» أو الالتزام القوي باليسار ميزة المثقفين الفرنسيين - وهذه ظاهرة نجدها في بلدان أخرى أيضاً.

هل ينتمي المثقف بطبيعته إلى الطبقة العليا؟ وهل نجد في الطبقة المغلوبة مثقفين كما نجد في الطبقة المسيطرة؟ وإذا صح أن ثمة روابط مميزة بين المثقفين والسلطة وإذا كان المثقفون جزءاً من «الطبقة المسيطرة»، فما هي العلاقات التي يقيمونها (أو يفترض وجودها) مع الطبقات التي تعتبر أدنى، أو الطبقات الشعبية، أو ما اصطلح على تسميته «بالشعب»؟ هل يمكن الحديث عن علاقة تنطوي على [شعور] أبوي أو على روحية حماية، أو على البحث عن تفاعل عضوي؟ إن العلاقة الإشكالية بين هاتين الفئتين الغامضتين، والتي لا روابط مشتركة بينها، لهي حالة سخيفة، ومع ذلك فهي تشكل انتقالاً لا بد منه لكل تحليل يطال مكانة المثقفين.

حتى قبل أن يظهر تعبير «المثقفين» فإن مشكلة العلاقة بين من يكتبون ويفكرون (النخبة الثقافية) كانت مشكلة مطروحة. ومنذ بداية القرن التاسع عشر، وحين أخذ الشعب صفة الفاعل والبطل التاريخي في الثورة الفرنسية، جعل العديد من الكتّاب مسألة العلاقة بينهم وبين هذه القوة السياسية الجديدة في صلب اهتمامهم، وهكذا طرح السؤال حول هذه الطبقة الناشطة، المضطهدة والمغلوبة على أمرها، بل الخطيرة في بعض الأحيان: كيف يمكن أن نساعد الشعب؟ كيف يمكن الذهاب إليه؟ ماذا يتوجب على الكتّاب فعله من أجل البروليتاريا؟ كيف تكون العلاقات بين المثقفين وبين الطبقات الشعبية؟

إن ادعاء المثقفين «التكلم باسم الشعب» وجعل أنفسهم ممثلين له أو ناطقين باسمه، ليس مسألة بسيطة أو مسألة سياسية، بل هي مسألة سوسيولوجية. إنها مسألة تطال التمثيل المعرفي والسياسي لفئة اعتبرت سابقاً أن لا صوت لها، لفئة الصامتين، أو الخرس «الذين لا لغة لهم»، ما يبعث على دراسة

مسألة أصل هذا الصمت الذي نفترضه في الطبقات الدنيا. فهل يقع هؤلاء تحت وطأة سيطرة سياسية وثقافية ما يجعلهم أعجز عن التعبير عن أنفسهم بأنفسهم؟ هل يخضعون للرقابة؟ أم هل هم «لاواعون» أو هم عاجزون عن التعبير بلغتهم الخاصة؟ تفتح هذه السلسلة من الأسئلة الطريق إلى علامات استفهام أخرى. ما هو الأساس الذي تقوم عليه شرعية تمثيل المثقفين للشعب، ولماذا يعتبر خطابهم أكثر مدعاةً للصدق من خطابات السياسيين؟ وهل يمكن للمثقفين جراء عدم امتلاكهم السلطة السياسية التمتع بقدر أكبر من الصدقية؟

تبعاً للإشكالية الماركسية التي طوّرها أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci) ـ وهو المفكر الماركسي الوحيد الذي نظر فعلياً «لمسألة المثقفين» ـ، يعتبر المثقف تاريخياً في الغرب (وبالصورة التي اتخذها بوصفه رجل دين في الكنيسة) ممثلاً للطبقة المسيطرة (الطبقة التي تمثل المُلاَّك العقاريين والأرستقراطية). لكن المثقف ومع كونه قد انطلق، أو انبثق من الطبقة المسيطرة فإنه بإمكانه وضع نفسه «في خدمة» الطبقة الشعبية. وإذ يلتزم بالجانب البروليتاري، فهو إنما يخون طبقته الأصل، وحينها يكون خطابه خطاباً باسم الطبقة المسيطر عليها. يجعل المثقف نفسه ممثلاً للمسحوقين، لمن لا صوت لهم، وحينها يصبح وكيلاً لا لمصالح خاصة (مصالح الطبقة المستقبلية، التي ستسيطر لاحقاً والتي تعرف باسم البروليتاريا)، بل وكيل [الحس] الكوني المتمثِّل في الطبقة الحاملة للمستقبل، ولمعنى التاريخ. فالمسحوقون سيقدّر لهم وتبعاً لسير التاريخ المحتوم، أن يصبحوا المجتمع الذي سيتعالى في نهاية الأمر على نفسه، إذ سيشكل الإنسانية في جملتها أي «الجنس البشري» ككل.

ثمة «شعبية» و«شعبية»

عند نهاية القرن العشرين، ومع ظهور أزمة النموذج الشيوعي، بل وأزمة المشروع الاشتراكي، باشر بعض علماء الاجتماع، لا سيما في فرنسا، الدراسة في حقل «شعبية المثقفين» منذ قرن أو قرنين. حاول بورديو (Bourdieu) الذي يتحدر من «أصول شعبية» أن يوضح الفجوة بين الخطابات وبين الأفعال، وأن يطرح السؤال حول ادعاء المثقفين قيادة بقية المجتمع، أقله في مجال الأفكار والرموز (1984). بتماهيه مع «الشعب» رغم ارتقائه الاجتماعي الصارخ، مناهضاً للبرجوازية، راح بورديو خاصة في نهاية حياته يهاجم المسيطرين بشكل عام والمثقفين (أو البعض منهم على الأقل) بشكل خاص. لقد أخذ عليهم «شعبيتهم» التي حدت بهم إلى أن يجعلوا من الطبقات الدنيا مثالاً لم تعرفه إطلاقاً، كما أخذ عليهم نزعتهم «البؤسوية» [المغالاة في إظهار البؤس]، ما حدا بهم إلى تعتيم اللوحة وجعل الموقف درامياً وغالب الصعوبة، في إشارة منه لتوصيفهم لأوضاع الطبقات المغلوبة، الطبقات الدنيا.

لم يكتف بورديو بالتشكيك في عقائد المثقفين الخاصة، أو بأيديولوجياتهم العفوية، بل شكّك أيضاً بمصالحهم وبموقعهم الاجتماعي، وبتواطئهم مع مختلف أشكال السيطرة ومع السلطة المادية أو الرمزية، وهو تواطؤ نادراً ما يعلن عنه، بل غالباً ما يصار إلى نفيه أو إلى التستر عليه. تفترض «شعبية» المثقفين البعيدين عن الطبقات الشعبية من حيث أصولهم، إن لم نقل من حيث وعيهم ومصالحهم، تفترض بشكل خفي أو معلن (كما عند الماركسيين: راجع: ماركس، لينين، لوكسمبورغ، غرامشي)، أنهم مدعوون (المثقفون) لأخذ زمام قيادة الحركات الاجتماعية، أو

تفترض اعتبار أنفسهم القدوة في صراع الطبقات، وأن الطبقات المغلوبة تشكل «طبقة بحد ذاتها»، وهي (لم تكن دائماً ولا كلياً) واعية لذاتها، ولا تشكل تلقائياً طبقة لذاتها، وأنه لا بد من حمل الأنوار الثقافية والسياسية إليها، لا سيما من جانب المثقفين البرجوازيين الذين انحازوا إلى المسألة البروليتارية، بوصفهم الزعماء «الطبيعيين للطبقات الخاضعة للسيطرة». منذ وقت قريب جداً (السنوات الأخيرة من القرن العشرين) اتخذت عبارة «الشعبية» التي جرى تأويلها إيجاباً أول الأمر (إذ كانت تعني الاهتمام بمصالح الشعب، إن لم نقل حب الشعب)، معنى تحقيرياً صرفاً، إذ صارت إلى حد ما المقابل لكلمة «ديماغوجي». منذ الآن وصاعداً لم تعد «شعبية» المثقفين من باب تحصيل الحاصل.

الفصل الثالث

المثقفون والوظائف الثقافية

لماذا نولي مسألة أصل المثقفين (التاريخي والاجتماعي) أهمية معينة؟ ولماذا نحاول أن نعرف متى ظهروا، ومن أية طبقة يتحدرون؟ أليس الأجدى لنا أن نتساءل عن وظيفتهم المفترضة، أو على الأقل عن دورهم الاجتماعي الفعلي؟ لا معنى لنسب المثقف إلا إذا أدّى لكشف الستر عن الأساس التاريخي للشرعية التي يزعم التمتع بها، وعن الادعاءات النقدية الخاصة به؛ باختصار عن الوظيفة الاجتماعية ـ الثقافية والسياسية ـ التي يتبناها و/أو يعمل بموجبها.

إذا كان في وسعنا دراسة من نطلق عليهم منذ قرن من الزمن اسم المثقفين، انطلاقاً من إحالة إلى الإيديولوجيات وعلاقاتها بعلمنة القيم، فإن التحليل السوسيولوجي لهذه الفئة الاجتماعية لا يمكن أن يقتصر على البحث عن زمن ظهورهم وعلاقة ذلك بالإيديولوجيات، بل لا بد أيضاً من المرور عبر دراسة العلاقات الحميمة التي تقيمها هيكلية المثقف مع مختلف أشكال «العمل الفكري»، أي مع من يمكن أن نطلق عليه اسم الوظائف «الفكرية». فإذا لم تكن هيكلية المثقف بأي حالة من الحالات هيكلية وظيفية،

فإنّه يقيم مع ذلك ارتباطاً وثيقاً ببعض الوظائف (الأدباء، الجامعيون، الصحافيون، الفنانون، الباحثون العلميون). فالمثقف ليس إيديولوجيّاً وحسب، بل هو أيضاً محترف فكر (أو صاحب حرفة عقلية)، ومحترف إبداع وابتكار ثقافي وفني. ولذلك تأتي دراسة «الوظيفة الفكرية» على تماس مع تحليل الإيديولوجيات وتحليل علم اجتماع الوظائف.

ثمة فارق يسبق، بل ويتجاوز بما لا يقدّر مسألة ولادة المثقفين وطبيعتهم: إنه السؤال الذي يطرح عادة حد الفارق بين العامل الذي يستخدم يديه وبين العامل الذي يستخدم فكره. إنه فارق له دون شك بعض حسناته، وهو يحيلنا إلى بعض «البديهيات»، على الأقل إلى زمن حديث نسبياً. كيف يمكننا تصوير الفرق بين من يستخدم يديه في العمل ومن يستخدم دماغه؟ بين عمل الحرفي والفلاح وبين عمل المهندس والمحامي؟ كيف يمكننا أن ننفي أن العمل اليدوي قد اعتبر ولوقت طويل بمثابة عمل يشير إلى قيمة أدنى عند من يقوم به، مقارنة بالعمل الفكري؟ ومع ذلك فإن معارضة من هذا النوع تبدو في أيامنا صورية جداً، إن لم نقل إشكالية. فالأهمية السوسيولوجية التي تولى إلى «الطبقات الوسطى» وإلى نشاطات الخدمات التي يبدو أنها تجمع بين العمل «اليدوي» وبين العمل «الفكري» والطبيعة المعقدة للعديد من النشاطات التي يقال عنها نشاطات مكتبية، مثلها مثل بعض الأعمال اليدوية التي دخلتها المعلوماتية إلخ.. كل ذلك قد أعاد طرح السؤال حول التمييز الفج والمبسط بين ما هو يدوي وما هو فكري.

وظائف فكرية؟

وإذ لم يقدر لنا التمييز في المهن، بحسب التعارض القديم

القائم بين اليدوي والفكري، أفلا نستطيع مع ذلك أن نتكلم عن «وظائف فكرية»؟ وإذا صح أن علم اجتماع العمل ليس مفيداً لنا في إيجاد جواب على تساؤلنا، ألا يمكن معلمُ اجتماع الوظائف أن يأخذ هذا الدور ويقدم إجابة معيَّنة؟ إن «الوظائف» التي يتحدث عنها هذا الاختصاص السوسيولوجي، هي [بدعة] أميركية، وهي إن لم تغطِّ كل المهن والنشاطات الوظيفية، فإنها مجموع محدود متناسق إلى حد ما من مهن ومن وظائف يمكن وصفها «بالعليا». إنها بمعنى ما «وظائف فكرية» (تشمل أساساً، الأطباء، المحامين، القضاة، الأساتذة، أعضاء السلك الكهنوتي، والمهندسين والمعماريين). يمكننا بشكل ما مقاربتها مع «وظائفنا الليبرالية». ومع ذلك فإن الأمر يتعلق بدراسة «الوظائف الفكرية»، والأهم ليس طريقة تعدادها وإبراز الفارق بين القطاع العام والقطاع الخاص، بل الإشارة إلى حقل متميز خاص فيها، إنه حقل النشاط العقلي الفكري والإبداعي. فهل يشكل المثقفون جزءاً من «الوظائف»؟ وبتحديد أكثر دقة ما هي العلاقة التي يقيمها المثقفون مع عالم الوظائف الفكرية والثقافية؟

يتولد المثقفون بشكل تفاضلي في الأوساط المرتبطة بوظائف فكرية، فنية وثقافية: كتاب، فنانون، أساتذة، محامون، أطباء... إلخ. في دراسة له عام 1997 (الفصل الرابع) أورد بودين (Bodin) الأرقام التالية مشيراً إلى شتى الوظائف الفكرية في فرنسا وفي أواسط التسعينات: 56000 مدرّس في التعليم العالي؛ 5000 قاض؛ 25,000 محام؛ 160000 طبيب؛ 25000 صحافي؛ 13500 شخص عامل في عالم النشر؛ 1500 مؤلف وكاتب (على الجملة بعض مئات الآلاف من الأشخاص (حوالى 300000 فرد). وإليهم لا بد من إضافة عدد غير محدود من أعضاء السلك

الكهنوتي والمشاركين في عالم التكنولوجيا (معماريون ومهندسون) وفي عالم الفن. إلا أنه لا يمكننا مع ذلك اعتبار كل من يمارس وظيفة فكرية مثقفاً بإطلاق. فبعد أن استعان بالعديد من الإحصاءات وانطلاقاً من قاعدة الفئات الاجتماعية الوظيفية (تبعاً للمعهد الوطني للإحصاء والدراسات الاقتصادية INSEE)، قدّر دوبريه عام 1978 عدد المثقفين بما بين 120000 و140000 شخصٍ، (Debray 1979, p.39). لو سلّمنا جدلاً أن العدد قد ازداد الآن، فإن الزيادة لا يمكن اعتبارها قياسية. أضف إلى ذلك أن الصعوبات التي تكمن في خلفية المعيار المعتمد فعلاً في إحصاء المثقفين تظل تشكّل حاجزاً لكل من يريد قياس أهمية الأنتلجنسيا في المجتمع الفرنسي، أو دراسة ما تحتله من موقع نسبي في تعداد السكان في فرنسا.

أما بحسب الكتّاب الأميركيين فالمثقف، انطلاقاً من عالمه النفسي ومن وظيفته بشكل خاص هو الذي يرتبط ببعض الوظائف الفكرية (أساتذة، فنانون) أكثر من وظائف أخرى (كالطب والهندسة والمحاماة). إن المعارضة التي أقامها علماء الاجتماع الأميركيون بشكل «حدسي» في الستينيات من القرن الماضي بين العقل والذكاء، قد انعكست بشكل مباشر على تصنيف الوظائف العقلية أو الفكرية وعلى تعريف المثقفين (أو بشكل أكثر تحديداً في تصنيف الوظائف التي تستند إلى الذكاء العملي، مثل الطب والهندسة)، وهذا ما يمكن التحقق منه بشكل تجريبي عبر معطيات إحصائية تتعلق بالوظائف التي يمارسها المثقفون، أقله في فرنسا.

ثمة صعوبة أولى تطالعنا: كيف لنا أن نحلل إحصائياً عدم التوافق الواضح بين بعض الوظائف العقلية وهيكلية المثقف إن لم يكن لدينا تحديد دقيق نسبي يتناول نشاط المثقف، المختلف كلياً

عن النشاط العقلي أو، إذا أردنا عن الوظائف العقلية بحد ذاتها؟ فمن القوة بمكان أن نتمكن من اختيار مؤشر قوي قابل للاستخدام وواضح يتناول هيكلية المثقف ونشاطه، وأن نبحث بعد ذلك عن الوظائف التي يمكن أن تقع في جملة ما يتضمنه هذا المؤشر، أي ما يرتبط منها بهذا النشاط. ولأسباب قد تتضح لنا فيما بعد، نعتقد أن العرائض والبيانات قد تكون مؤشراً يوثق به يوضح نسبياً مدى الانتماء إلى وسط المثقفين أو أقله إلى النخبة الفكرية. الواقع أن قضية دريفوس ومنذ ظهور المثقفين كانت قد أبرزت السمة المركزية لنشاط كهذا. فالمثقفون هم أعضاء وظائف عقلية يقومون أيضاً ومن ضمن الأعمال التي يقومون بها بنشاط يتمثل بتوقيع العرائض وإصدار البيانات.

قام رامي ريفيل (Rémi Rieffel) (1993, vol. I, p.164 - 172) بتقديم إحصاءات حصر فيها الأشخاص الذين شاركوا في توقيع بيانات وعرائض بلغ عددها 488 ظهرت في فرنسا بين العامين 1958 و1969، ثم الأشخاص الذين شاركوا في توقيع 700 عريضة وبياناً تمّ حصرها بين 1971 و1981. كان الموقعون على هذه البيانات وفي الفترتين التي تمّت فيهما الدراسة هم أنفسهم إلى حد ما، إذ شكلوا مجموعة محدودة مؤلفة ما بين 300 إلى 400 مثقف ملتزم، بل منغمس جداً في المسائل السياسية والأزمات الاجتماعية والأحداث الصادمة التي عرفتها فرنسا بين فترة حرب الجزائر ووصول اليسار إلى السلطة.

ما هي وظائف المثقفين الموقِّعين على العرائض؟

إن السؤال الذي نطرحه إزاء حالة المثقفين هو التالي: ما هي الوظائف التي يمارسها الموقعون؟ بعبارة أخرى، ما هي

وظائف المثقفين الفرنسيين الأكثر نشاطاً إبان هذه الفترة المشار إليها؟ يبقي السؤال: هذه المشاكل التي سنتطرق إليها لاحقاً مشاكل معلقة أو مفتوحة؟ فماذا نعني بقولنا «المثقفون الأكثر نشاطاً»؟ هل هم نخبة ما، نخبة الأنتلجنسيا؟ هل هم «الانتلجنسيا العليا»، نخبة المثقفين؟ ما هي الروابط بين هذه النخبة المفترضة مع جماعة المثقفين بشكل عام؟ هل تعتبر العرائض مؤشراً موثوقاً يربط بنشاط هذه النخبة أو بجماعة المثقفين على الجملة؟ لنتجاوز الآن هذه الصعوبات و لنتفحص النتائج التي عرضها ريفيل، والموزعة على عينتين:

مرحلة 1958 ـ 1969

كتّاب جامعيون	42 (26,2%).
رجال أدب	37 (23,1%).
علماء	15 (9,4%).
قضاة	11 (6,9%).
رجال سياسة	9 (5,6%).
صحافيون	9 (5,6%).
محامون	8 (5,0%).
ممثلون	4 (2,5%).
رسامون	3 (1,9%).
قساوسة بروتستانت	3 (1,9%).
رجال كنيسة كاثوليك	2 (1,2%).

سينمائيون	2 (1,2%).
نقابيون	2 (1,2%).
أطباء	1 (0,6%).
مصممون	1 (0,6%).

مرحلة 1971 - 1981

كتّاب جامعيون وباحثون	45 (23,0%).
رجال أدب	55 (28,0%).
علماء	17 (8,7%).
قضاة	1 (0,5%).
رجال سياسة	7 (3,6%).
صحافيون	19 (9,7%).
محامون	7 (3,6%).
ممثلون	10 (5,1%).
رسامون	1 (0,5%).
قساوسة بروتستانت	3 (1,5%).
كهنة كاثوليك	4 (2,0%).
سينمائيون	6 (3,0%).
مخرجون	4 (2,0%).

نقابيون	1 (0,5%).
أطباء	2 (1,0%).
عسكريون	1 (0,5%).
مغنون	6 (3,0%).
ناشرون	2 (1,0%).
مختلف	5 (2,5%).

كيف تتوزع الوظائف التي مارسها «المثقفون الموقّعون على العرائض»؟ يأتي الجامعيون وبشكل واضح في رأس هذه اللائحة، وذلك في الفترتين المشار إليهما (بين 37 و40% من الموقّعين). وعلى هؤلاء يطغى الباحثون في حقل الآداب والعلوم الإنسانية (بين 23 و28%)، ثم بعد ذلك يأتي الكتاب (25% تقريباً). لكننا نسجل أيضاً صعود قوة الصحافيين والناس الذين يتعاطون الفن، أبطال السينما والتلفزيون، باختصار: الدور المتنامي الذي يقوم به «الوسطاء»، رجال الإعلام (الذين ارتفع عددهم من 5,6% في العينة الأولى إلى 9,7% في الثانية). ثمة ملاحظة أخرى جديرة بالاهتمام: مكانة رجال السياسة الآخذة بالضعف بل بالنزول، ينطبق ذلك أيضاً على المحامين والأطباء.

تبعاً لعلماء الاجتماع الأميركيين، يعتبر مثقفاً من يقوم بالتلاعب بالرموز، إنه من يقوم ولأسباب مختلفة بإنتاج وتوزيع واستهلاك العلامات، والأعمال الثقافية والإنتاجات الجمالية والعلمية - أي الآثار (الفكرية) باختصار. وفي اللائحة التي أشارت إلى الوظائف التي يمارسها المثقفون نجد ذكراً لهذه الميزات. سواء تعلق الأمر بالكتّاب أو بالرسامين أو السينمائيين أو رجال العلم أو

الأساتذة أو الصحافيين، في كل هذه الحالات، من أمام مبدعين أو وسطاء أو ناشري الأعمال الثقافية العلمية أو الجمالية. يشكّل الكتّاب والجامعيون وحدهم قرابة ثلثي العدد الكلي من المثقفين الموقّعين على العرائض 65,7%، في المرحلة الأولى و60,2% في الثانية). إلا أنه لا بد من الإشارة إلى تطور يتعلق بالجانب المرتبط بالإبداع والتوسيط والتوزيع، أو بتجديد وتوسيط الأنتلجنسيا فيما يتناول تركيبتها. فالمبدعون (الكتّاب ورجال العلم) سيجدون أن حصتهم قد تضاءلت لحساب الوسطاء (الصحافيين والأساتذة). فحصة الكتّاب انتقلت من 26,2% إلى 23%، كما أن حصة الجامعيين قد خفّت بدورها وإن قليلاً إذ تدنّت من 39,4% إلى 37,2%. في حين أن الذين يتعاطون أعمالاً فنية مسموعة أو مقروءة (سينمائيين مخرجين، ممثلين، فنانين يقدمون منوعات) قد ارتفعت حصتهم من 3,7% إلى أكثر من 10%. أما الأطباء فقد شغلوا موقعاً متواضعاً جداً. كما أن ممثلي العالم الديني قد حافظوا على ثباتهم.

على العموم، يبدو أن الأمر الأكثر حسماً قد تمثّل على ما يظهر، في الحصة الكبيرة التي شغلها الكتاب، والجامعيون والصحافيون (71,3% في العينة الأولى، 69,9% في العينة الثانية). يؤشر ذلك إلى أهمية «الطبقة الفكرية» فيما تشغله من وظائف تتضمن شكلاً من أشكال الإبداع الفكري والثقافي (الكتّاب وقسم من الجامعيين)، وإعادة الإنتاج والنشر والنقل لهذا الإبداع (من قِبل قسم من الجامعيين ومن الصحافيين). ومع أن عدد الجامعيين قد انخفض نسبياً (ما عدا أصحاب المهن الأدبية) فإنهم ما زالوا يشغلون مكانة هامة. يمكننا أن نفترض أن لهذه الغلبة العددية سبباً يمكن تفسيره من خلال خصوصية الدور الوظيفي الذي يشغله الأستاذ، والمدرّس: إذ يجسد شكلاً من أشكال القول العام (مثل الصحافي،

ورجل السياسة)؛ بل أكثر من ذلك قد يكون دوره في المركز - إذا اكتسب شهرة واسعة، أو على الهوامش - إذ ظل انتماؤه مقتصراً على المرتبة الوسطى أو الدنيا وسط طبقة المثقفين. يعني بالمركز المرتبة، وبالهوامش ما يرتبط بعالم الإبداع الفكري أو الثقافي (العلمي الأدبي والفني). فالأستاذ هو من يجمع بين سلطة الإبداع والابتكار، خاصة حين يكون في قمة تألق قدراته، وبين قيم الفكر النقدي.

المثقف الفردي وشبكة الأنتلجنسيا

لقد سبق ورأينا، في الفصل الأول، أن أحد الأسئلة الكبرى التي تطرح حين يكون الحديث عن المثقفين مدار تساؤل السؤال الذي يتعلق بمدى ترابط الفردي مع الجماعي. يجدر بنا أن نعرف ما إذا كان الأفراد أم المجموعة هم من يشكل جوهر الأنتلجنسيا. فاللغة لا تسعفنا في هذا الإطار إطلاقاً ذلك أنها تعرض علينا كلمة مفردة وجمعية تعطي الأولية للمجموعة (الأنتلجنسيا)، وأخرى تصر على الأفراد وعلى تعددهم (المثقفون). من يأتي أولاً: المثقف الفردي أو الأنتلجنسيا؟ هل يشكل المثقفون مجموعة (كما شكّل رجال الدين مجموعة متمايزة)، أم هم مجرد تجمع إحصائي لأفراد، تشكل وحدتهم إشكالية ما، وتكون مؤقتة دائماً؟ وهل يفكر المثقف وحده أو مع أقرانه وسط المجموعة؟ وإذا كانت الأنتلجنسيا هي التي تأتي أولاً قياساً على المثقف فما هي طبيعة هذه الجماعة؟ هل تشكّل الأنتلجنسيا «طبقة» بذاتها ولذاتها، أو هل تشكل على الأقل شريحة اجتماعية تمتلك «وعياً بانتمائها الطبقي»؟ الظاهر أن المثقفين قد اكتسبوا نمط وجود، ونمط وعي بالذات يمكن أن يحيلنا إلى مستويات متعددة وفي آن واحد.

هنالك أولاً الوعي، وهو أمر يتقاسمه ـ ولأسباب مختلفة ـ كل الذين يتعاملون مع الأفكار ويشتغلون على الرموز الثقافية (والفن بنوع خاص) وهم ينتمون إلى ذلك أياً كانت تراتبيتهم إلى العالم نفسه، والذي تمثله في فرنسا بعض الأحياء، مثل (Rive Gauche) والحي اللاتيني، والجامعات الكبرى في الشاطئ الغربي (يال Yale، هارفارد Harvard، برنستون Princeton، جامعة كولومبيا Columbia في نيويورك، وبعض المعاهد العالية مثل معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (Massachusetts Institute of Technology)، أو بعض الأماكن في الغرب الأوسط (جامعة شيكاغو University of Chicago سنوات 1930، نورث وسترن Northwestern في شيكاغو أيضاً)، والجامعات على شاطئ كاليفورنيا (بركلي Berkeley، ستانفورد Stanford، يو. سي. ال. اي UCLA، جامعة كاليفورنيا University of California في لوس أنجلوس)، إنها الجامعات التي تشكل منذ عقود المراكز الهامة في الولايات المتحدة. أما في بريطانيا فجامعات كامبردج Cambridge وأكسفورد Oxford وحي بلومسبوري «Bloomsbury» فهي من أماكن تجمُّع المثقفين.... كذلك تشكِّل قراءة بعض الجرائد اليومية أو الصحف الأسبوعية (Le Monde, le Nouvel Obs, Esprit, les Temps Modernes, le Débat) نسيج علاقات غير مرئية تسهم كلها في تكوين عالم أفكار وآراء وأفكار جماعية: إنها تشكل «أثيراً روحياً وفكرياً» يديره مجمل المثقفين الفرنسيين، الباريسيين أو في الأرياف والذين يشكلون أعضاء النخبة أو العامة. فهل يشكل هذا العالم شبكة أو عدة شبكات؟ أو هل نجد شبكة للشبكات أخرى؟.

إن البحث عن «الاعتراف» باعتباره ظاهرة ما «بين شخصية» سيسهم بتأمين الوساطة بين فردانية (وبعضهم يقول النرجسية

والانسحاب) المثقف وبين سمة العمل الجماعية وظهور المثقفين في المجتمع الشامل بوصفهم مجموعة. وهكذا تتكوّن الجماعة الفكرية من شبكات تعارف متبادل وشبكات تعامل متبادل. قام ريفيل (1933) ببناء كل استقصائه الواسع حول مفاهيم ثلاثة: أنماط الالتحاق، وهي تدبر أمر الدخول إلى المجموعة المركزية؛ أنماط التشريع، وهذه تدبر بناء الاعتراف بين الأقران ووسط مجموعة النخبة الفكرية؛ وأنماط التكريس، التي تسهم في إنتاج التعارف الموسع في وسط الجمهور الأكبر وأوساط أجهزة الإعلام.

فضاءات الأنتلجنسيا

يعتبر السعي للاعتراف ظاهرة دارجة، بل عالمية؛ وهي ظاهرة لا تستخدم في وسم الرابط النوعي الذي يربط المثقف مع مجموعته. إذ علينا البحث عن الطبيعة العميقة لهذا الرابط في علاقة المثقف بالأفكار. فالمثقف هو الذي يتعامل (ينتج، يستهلك، يعيد إنتاج، يوزع) مع الأفكار، سواء أكانت أفكاراً أدبية أو علمية، فكرية أو إيديولوجية. علماً أن التعامل بالأفكار أو معها إنما يتضمن شكلاً من أشكال الحياة الاجتماعية المتميزة، لا تكون الجامعة مجال ممارسته الدائم أو الوحيد، إذ قد يصار لتجاوز ذلك إلى مكاتب النشر والمختبرات أو صالات التحرير.

تفترض شبكات المثقفين شكلاً من أشكال الحياة الاجتماعية، أو إعلان الهوية، وهذا ما يتناقض مع أشكال الحياة الاجتماعية في المصنع أو المكتب، هذا مع العلم أن هذه الشبكات قد تأسست على قاعدة مشتركة، إنْ إبان الفترة الدراسية المشتركة في أماكن مرموقة، كمعهد المعلمين العالي أو مدرسة

الإدارة أو البوليتكنيك، أو في السوربون (Sorbonne) (بالنسبة لدارسي الآداب). ثمة أماكن خاصة وعامة تشكل مهداً لتطوير هذه الحياة الاجتماعية، إلا أنه لا بد من فضاء حقيقي يرعى إنتاج الأفكار بوصفها ثروةٍ جماعية لا فردية وحسب. إبان القرن التاسع عشر شكلت الصالونات والأندية جزءاً من هذه الأمكنة. أما الآن فالأمكنة هذه صارت المؤتمرات واللقاءات (قبل الحرب كان مؤتمرات «Décades de Pontigny» من أشهرها ومنذ عدة عقود نشير إلى مؤتمرات Royaumont و Cerisy). تقوم النشاطات الكبرى في مختبرات الأبحاث على التنظيم والرعاية وإدارة حلقات البحث وهي كثيرة.

مع ذلك، لا يمكن القطع بسهولة بين وظيفة مكان إنتاج الأفكار، وبين وظيفة العداد الرمزي لأماكن مشهورة ولفضاءات مرئية تتمثل ببعض الأماكن وببعض المؤسسات. من ذلك البيوت الخاصة لبعض نجوم العالم الفكري أو الفني (منزل مونتون/سينوريه (Montand/Signoret)، منزل سارتر أو منزل ميشال فوكو (Michel Foucault). كذلك تعتبر بعض الأماكن الأخرى أماكن استراتيجية، وهي فضاءات عامة «استعمرها» المثقفون: مثل مركز بوبورغ Beaubourg، La FNAC وغيرها. كذلك بعض الناشرين، صغاراً كانوا أم كباراً، غاليمار Gallimard، منشورات Minuit (مختبر الرواية بحق) ماسبيرو (Maspero)، Le Seuil, Grasset. إلى جانب بعض المجلات المنارات (Esprit, la Nouvelle Critique, Les Temps Modernes,... Le Débat, Commentaire, Tel Quel) ولا ننسى أيضاً بعض الفضاءات الجامعية الاستراتيجية، المركزية والشهيرة: بيت علوم الإنسان (La Maison des Sciences de l'Homme)، العنوان الرسمي للعديد من المدرسين في مدرسة الدراسات العليا لعلوم

الاجتماع (EHESS)، معهد المعلمين العالي École Normale Supérieure، Dauphine بالنسبة لرجال الاقتصاد، Vincennes في سنوات 1970 (بالنسبة للمتخصصين في العلوم الإنسانية)... ومؤخراً... نشير إلى البرامج المتلفزة ذات الطابع الثقافي أو النخبوي على القنوات العامة، فالظهور على البرنامج الخامس، وعلى France Culture، قد صار من علامات الانتقال الإلزامية، لمن أراد في فرنسا تأكيد نفسه أو الانتقال إلى وضعية المثقف.

لا وجود لمثقف معزول. أن تكون مثقفاً يعني الانتماء بوعي وبطريقة من الطرق إلى حياة الاقران الجماعية: يعني قراءة الجرائد، الوقوف على وقائع النقاشات، وإسماع الصوت في أوساط عالم المثقفين الصغير حيث تشكل بعض الأمكنة في فرنسا أمكنة لقاء مفضلة، مثل «Rive Gauche» مع مركزه الأساسي في سان جرمان دي بري «Saint-Germain-des-Prés»، مع اللقاء في عوالم النشر والفن (المنطقة الخامسة) ومع العالم الجامعي في الحي اللاتيني. إن المثقف بالمعنى القوي للكلمة، هو الذي يتواجد اجتماعياً وثقافياً وسياسياً في هذا المكان، فإن لم يكن من ساكنيه، فهو ممّن يرتاده وظيفياً على الأقل.

تشكِّل أهمية التواصل بين الزملاء والشهرة والإشهار ودور القول العام ـ كشكل من أشكال التزام المثقف ـ وإرادة المبادرة، وزناً جماعياً، حتى لو كانت فردية في بادئ الأمر، كل هذه ظواهر تفيد أن المثقف هو شخصية انفرادية بعمق، كما أنه وفي الوقت نفسه شخصية منغمسة في المجموعة من أقرانه.

هيمنة اجتماعية، تأثير ثقافي، سلطة فكرية

تحدثنا عن المثقفين حتى الآن، كما لو كنا نتحدث عن

مجموعة متجانسة، متساوية إلى حد ما، وإن كان عددها غير متساوٍ بين واحدة وأخرى. ومع ذلك فإن استخدام كلمة إنتلجنسيا قد استخدم عامة في الإشارة إلى الشريحة الأعلى، القسم الأكثر ظهوراً في الطبقة المثقفة، أو نخبة المثقفين. هذا مع العلم أنه بإمكاننا التقرير أن ندرج كل مجموعة المثقفين تحت اسم «الأنتلجنسيا» حينها سيكون بإمكاننا الحديث أيضاً عن شرائح من الأنتلجنسيا، كأن نقول الأنتلجنسيا العليا، أو الوسطى، أو الدنيا، بل الأنتلجنسيا ـ الرديئة.

مع غياب الإحصاءات الجديرة بالثقة عن عدد المثقفين (والسبب كما رأينا إنما يعود إلى فقدان هذا المفهوم للبساطة السوسيولوجية) فإن الشاغلين لمهن عقلية في بلد كفرنسا، وإذا ما أخذنا عدد الصحافيين والجامعيين والفنانين على اختلافهم، يحصون بالمئات، بل بالآلاف، علماً أن المثقفين لا يشكلون إلا قسماً ضئيلاً من هذا العدد. إن المثقفين الذين يشار إليهم بالاسم ليسوا إلا أقلية صغيرة، أقلية يمكن معاينتها اجتماعياً وثقافياً، أقلية توقع بانتظام على العرائض، تكتب غالبية المقالات والمؤلفات، أقلية تشكل شبكة فيما بينها، وتتكلم باسم جملة المثقفين. والمثقف هو من يستند في ممارسته لوظيفته الفكرية إلى قاعدة اجتماعية، ومن يشارك في نشاطات شبكات المثقفين السائدة. ثم إن تراتبية المثقفين الاجتماعية والثقافية قد تكتسب خطأ يمكنها من التقولب على تراتبية المهام الوظيفية التي يمارسها العقل أو الذكاء. فالمثقفون ليسوا «بمحترفين» ولا هم جملة من المهن الفكرية، مع أن بالإمكان تجميعهم ضمن وظائف محددة. إنهم نوع من «مجموعة خلاقة»، أو تجمع ـ إنهم فئة تملك إلى حد ما وعياً بذاتها، كما تمتلك «وعياً طبقياً» معيناً ـ إنهم المنتجون والموزعون

والمستهلكون الأولون للابتكارات الفكرية والجمالية. هؤلاء الأفراد (سواء أكانوا كتّاباً أم سينمائيين ورسامين، جامعيين أم بحاثة علميين»... إلخ) هم من يؤلف أثراً أو عملاً، أي شكلاً مميَّزاً من العمل و«الإنتاج»: أي إنهم من يظهر للعالم جملة من العلامات والرموز الحاملة لصفات أو لميزات نوعية (حقيقة، سلطة، مصداقية، جمال، قوة فكرية أو جمالية): المثقف شخصية، إنه «اسم كبير» تتأتى قيمته الرمزية (جزئياً على الأقل) من توقيعه لأثر معروف، أو معترف به، ما يعطيه شكلاً معيناً وكمية معينة من السلطة.

قام بورديو (1984) بالتمييز بين ما سماه بالسلطة العلمية والسلطة القانونية النظامية (بإمكاننا أيضاً أن نميّز بين سلطة فكرية خالصة وبين سلطة مؤسساتية). ومع ذلك فإن هذين المركّبين قد يندمجان بطريقة معقدة، ما يبرز كيمياء سريّة تنتج الامتياز الرمزي والشهرة/الواضحة. لنحاول إذاً أن نمهد الأرضية، وأن ننظر الآن فقط إلى أبعاد النشاط الوظيفي في عالم الجامعة والبحث.

تراتبية وظيفية؟ حالة الجامعيين

إذا كان المدرسون، والجامعيون بشكل أكثر دقة، هم «النواة الأقسى» في تركيبة الأنتلجنسيا، فإن ممارسة الوظيفة التربوية على ما يبدو، هي أحد شروط الانتماء لهذه المجموعة. إن «كتلة المثقفين» ولتستحق هذا الاسم هي كتلة مؤلفة من مدرسين - باحثين هم رسمياً من الجامعيين. ولكن، وحتى في هذه المجموعة المتجانسة والمتساوية ظاهراً (ألا نتكلم على «أقران وأزواج»؟) فإن ثمة تراتبية قانونية أو انتظامية تحدد المجموعات الأدنى، والشرائح والامتياز والوظيفة.

أشارت الدراسات المتعددة، التي قام بها علماء اجتماع (بورديو 1984) أو مؤرخون (شارل (Charle) 1990) إلى أهمية «الرأسمال الثقافي» في الوصول إلى الطبقات الأعلى، وإلى النخب الثقافية بشكل خاص. كما أن الحصول على شهادات دراسات عليا ذات قيمة تعتبر شهادة على الانتماء إلى النخبة الجامعية (الدراسة في معهد المعلمين العالي في شارع أولم «Ulm» والحصول على درجة الأهلية في العلوم من البوليتكنيك أو من معهد الإدارة)، بل إن ذلك يعتبر شرطاً مناسباً أو محفزاً للدخول في النواة الأساسية التي تشكل الدائرة الأعلى من الأنتلجنسيا الفرنسية. هذا مع العلم أن هذا الشرط لا يعتبر كافياً لحيازة صاحبه على شهرة ثقافية أو فكرية. إذ ثمة وساطات متعددة تتوسط الانتماء إلى نخبة الوظائف الفكرية (والنخبة الجامعية بشكل خاص) والدخول في دائرة الأنتلجنسيا المركزية أو العليا. وبعد ذلك كله، فإن كلاً من زولا، وجيد، ومارلو (Malraux) لم يكونوا جامعيين. حتى سارتر خريج معهد المعلمين العالي، الذي مارس التدريس في شبابه لم يحصل لاحقاً على أية وظيفة جامعية. بل ثمة العديد من الكتاب والإعلاميين، والذين يحسبون من زعماء الأنتلجنسيا، لم يخرجوا إطلاقاً من السراي الجامعي.

إذا ما أخذنا تصنيف بورديو بعين الاعتبار، نجد أن ثمة تراتبية جامعية توازي إلى حد ما «الألقاب النبيلة» الثقافية: المعيدون، الأساتذة المساعدون، (ثم الأساتذة المحاضرون)، وأخيراً من استحصل لقب أستاذ. إلا أن هذه التراتبية الرسمية ليست إلا نموذج ترتيب شرقي يطمح إليه كل من يمارس مهنة التعليم العالي. وهي لا تشير بشيء عن التراتبية التي تتكون فعلياً داخل الوظيفة المهنية، والتي تتطلب أشياء أخرى غير الألقاب

والرتب. ثمة تراتبية رمزية (ولكنها حقيقية فعلاً) وأكثر تصنعاً. إلا أن هذه التراتبية الأخيرة تظل محجوبة عن الذين لا ينتمون إلى عالم المثقفين والذين لا يشكّلون جزءاً من السراي، أو الذين يظلون خارج شبكة التواطؤ والالتقاءات. بصورة تصويرية يمكننا التوصل إلى تمييز أربعة مستويات من الامتياز.

1 ـ **التعليم و/أو البحث.** ـ إلى جانب التمييز المشار إليه بين النخبة الجامعية (التي تحمل لقب الأستاذية) والفئة التي تتولى المحاضرات من معيدين وسواهم، نجد أيضاً قطيعة أخرى بين الجامعيين في المناطق وأندادهم الباريسيين؛ وقطيعة أخرى بين الجامعات العريقة، وريثة السوربون القديمة (حتى لا نأخذ مثالاً آخر خارج إطار الآداب والعلوم الإنسانية) والجامعات في الأحياء وفي الأطراف. لكن ثمة تدرجاً دقيقاً يوفره أهل الاختصاص يفصل مختلف هذه الشرائح من المعاهد ومن المؤسسات البحثية شبه الجامعية (العلوم السياسية، مختبرات مراكز البحوث العلمية ذات الصلة مع المعاهد الجامعية الهامة، الكوليج دي فرانس Collège de France إلخ...).

2 ـ **التعليم وإبداع أثر معترف به.** ـ يفترض أن يكون كل جامعي باحثاً، ومن ثم فإن تقدمه المهني سيكون مربوطاً بإنتاجيته العلمية. لذا يفترض به أن ينشر تبعاً لوتيرة منتظمة نسبياً، وتبعاً لإنتاجية متوسطة تختلف باختلاف الاختصاصات وأنماط الأبحاث، من أعمال ومقالات علمية، ما يسمح لاحقاً بتعزيز سمعة الباحث وتقدمه. ولقد أصبح المقال (لا الكتاب) الوحدة الحسابية التي تستخدم في قياس الإنتاجية في حقل البحث العلمي وبشكل غير مباشر أيضاً في قياس سمعة الباحث. وقد تنتهي سمعة الباحث مع الوقت بعد أن تكون قد ضعفت في أوقات

سابقة. صحيح أن العبارة الأنكلوسكسونية «publish or perish» هي عبارة لا تنطبق إلا جزئياً على الحالة الفرنسية، حيث يستفاد من الأوضاع المكتسبة ومن إيرادات الموقع.

3 ـ تعليم، إنتاج، نشر/طباعة ـ لا يعني الوصول إلى وضعية الكاتب، أو الباحث الذي يعترف به أقرانه، اكتساب الطريقة الوحيدة التي تساعد صاحبها على الارتقاء إلى أعلى درجات الأنتلجنسيا. ثمة طريقة أخرى، أقل كلفة أو نجاعة على الصعيد الرمزي ربما، لكنها أكثر تقديراً من قبل الذين يفضلون السلطة، أو التأثير بدرجة أقل: التواجد في عالم موازٍ بعالم الجامعة، وعلى ارتباط حميم به، إنه عالم النشر. ففي حين لا تسهم الجامعة إطلاقاً في مزاولة السلطة بأشكالها الكلاسيكية جداً، فإن الدخول والانتماء إلى عالم النشر يؤمن لمن يستفيد منه نوعاً من أنواع «السلطة الفكرية». إن إدارة سلسلة ما في دار للنشر هي بالنسبة للجامعي/الباحث/ والمثقف، إشارة إلى امتلاك وسيلة للتقييم والرقابة ولإدارة إنتاج من هم أقران له، وهي تعني أيضاً الضغط على طبيعة الإنتاج الفكري في مجال الخبرة التي يمتاز بها. وهذا يعني أيضاً اكتساب إمكانية تشجيع أعمال الزملاء والتأثير في الإنتاج والإسهام في رفع شهرة أقرانه.

4 ـ تعليم، بحث، إنتاج/طباعة، إدارة مختبر. ـ لا تعتبر الجامعة الآن وحدها (أو ليست بالضرورة) المكان الذي يقدم العلم. بل ثمة مختبرات متعددة تشكِّل الوحدة المجردة نسبياً والمتمثِّلة في مركز البحوث العلمية. تشكّل هذه المنظمة الواسعة الهيكل الإداري للبحث العلمي العام في فرنسا. إن إدارة مختبر معيَّن، أو جملة مختبرات بشكل أصح، يعني أن يكون المرء في وضعية تمكنه من إظهار تأثير ما أو سلطة معيَّنة (من خلال

القدرة على تحريك وإدارة الاعتمادات المالية، ومن خلال القدرة على توجيه الأبحاث في بعض المدارس والمعاهد العليا، وفي أوساط الباحثين الشباب بشكل خاص، ما يعني المساهمة في تشكيل جيل جديد من أهل العلم).

إبداع، أو نقل و تحليل: تصاعد وزن الصحافيين

يحق لنا أن نتساءل ما إذا كانت التراتبية التي سبقت الإشارة إليها شكل من أشكال تراتب «الطبقة الفكرية»، أو ما إذا كان لها من تأثير على حظوظ الانتساب إلى مجموعة المثقفين، التي تتجاوز حدود العالم الجامعي بشكل واسع. فإلى جانب (بل فوق؟) الجامعيين (من مؤرخين وعلماء اجتماع ورياضيين واختصاصيين في علوم الطبيعة)، نجد أيضاً الكتّاب والصحافيين. هنا أيضاً تشكِّل الممارسة المهنية مجالاً للرؤية - الكثيفة أو المنتظمة - جزءاً من القول العام ومن قواعد اللعبة، أو هي من شروط الخدمة المهنية. هكذا تصبح إقامة التراتبيات عبر الحصول على «ألقاب شرفية» وعلى الامتياز مشروعاً محتملاً جداً.

في اللائحة التي قدمها ريفيل، متناولاً فيها الوظائف التي يمارسها المثقفون، تسنى لنا الاطّلاع على المكانة الهامة والمتنامية التي يتمتع بها الصحافيون. صحيح أن المرحلة التي خضعت للدراسة كانت قصيرة نسبياً إلا أنها أظهرت أن العدد قد ارتفع من 5,5٪ عام 1960 إلى 9,7 بعد العام 1970. ودون أن نذهب إلى حد القول مع ريجيس دوبريه (Régis Debray) (1979) أن «السلطة الفكرية» قد انتقلت في القرن العشرين من الدائرة الجامعية (حيث كان لها الغلبة سنوات 1880 - 1930) إلى دائرة النشر (سنوات 1920 - 1960) وأخيراً إلى دائرة وسائل الإعلام

(منذ العام 1968 تقريباً) يمكننا أن نتقبل أن الصحافيين والمثقفين المرتبطين بوسائل الإعلام قد صار لهم وزنهم وسط الأنتلجنسيا الفرنسية.

سبق لقضية دريفوس أن أظهرت أهمية الجامعيين والصحافيين أيضاً، إذ لعب الصحافي كليمونصو دوراً يوازي في أهميته الدور الذي لعبه زولا الكاتب. في سنوات 1920 ـ 1930 كنا نجد في صف المثقفين الكبار، أي الذين تتجه إليهم الأنظار، عدداً وافراً من الكتاب (مورا Maurras، مالرو وسواهم) إلى جانب الصحافيين بالطبع. يمكننا أن نطلق عليهم وصف الكتّاب ـ الصحافيين، إذا صح القول، حيث يقوم نشاطهم في الكتابة على الإبداع الأدبي الصرف (الرواية أساساً) والمهنة التي تعتبر عرضية إلى حد ما، مهنة الصحافة. والعديد منهم كان يمارس المهنة التي تنتمي إلى نمط «المراسل»، تلك هي حالة كل من: كسل (Kessel)، ماك أورلان (Mac Orlan)، دي ساندرارس (de Cendrars)، موران (Morand) وسواهم. بعد صعود الفاشية، أصبح الكاتب مجادلاً مخيفاً، ومهاجماً شرساً، نشير إلى حالة برازيلاخ (Brasillach) في أقصى اليمين، ونيزان (Nizan) وأراغون (Aragon) في أقصى اليسار. بعد التحرير شهد هذا التقليد امتداداً له عبر مورياك (Mauriac) أو سارتر.

المثقف بوصفه كاتباً ـ صحافياً

لكن الكاتب ـ الصحافي، هذا الشكل المثالي للمثقف، لا يتجسد بالضرورة بصورة المراسل أو الكاتب اللاذع النقد. فبإمكانه أن يسافر وأن يطلع على حالة العالم دون أن يكلف نفسه عناء القيام بتقارير استقصائية ونشر دراسات وثائقية حقلية. وفي الوقت الذي يفسر

فيه الأخبار أو يعلق عليها، فليس من الضروري أن يكون مجادلاً كما كان دودي (Daudet) وباريس (Barrès) وكليمونصو (Clémenceau) إبان إثارة قضية [دريفوس]، بل في إمكانه إذا صح القول أن يصالح بين وضعيته كمبدع وبين عمله كصحفي حين يكون كاتب افتتاحية في صحيفة يومية أو أسبوعية أو في مجلة شهرية أو فصلية ثقافية أو سياسية. هنا نجد أنفسنا على حدود وسائل الإعلام وحدود الثقافة، حدود المعرفة والسياسة. لا وجود لمثقف كبير دون «صحيفته». أندريه جيد كان له «La Nouvelle Revue Française»، كذلك كان لمارلو صوته في معارض غاليمار. أما مونييه (Mounier) بوصفه مثقفاً كبيراً فضلاً عن كونه فيلسوفاً كبيراً أيضاً فقد أسس مجلة «Esprit». أما بعد التحرير، وحتى يتمكن سارتر من بسط سطوته، فقد أسس مجلة «Les Temps Modernes». فوكو تجاوز هذا المظهر الملازم لعظمة المثقف الفرنسي. مع أنه قدّم العديد من المداخلات في العديد من المجلات. أما بورديو فقد ظل أميناً لتقليد هذه الريادة ومتطلباتها، إذ أسس وأدار «Actes de la Recherche en Sciences Sociales». نشير هنا أن هذه المجلة قد أرادت لنفسها أن تكون مجلة مهنية. وعملت على القطيعة مع النموذج التقليدي لمجلة ثقافية، أدبية وإيديولوجية.

ولأن عالم المجلات المهنية والعلمية هو عالم مختلف كلياً، من حيث طموحاته وتأثيراته ـ عن عالم المجلات الثقافية والإيديولوجية (راجع الفصل التالي)، فإن بعض المجلات، ولا سيما في سنوات 1930 ـ 1940 قد كانت مجلات ثقافية صرفة (La NRF, La Révolution Surréaliste)؛ في حين كان سواها مجلات إيديولوجية أو سياسية (Esprit, Les Temps Modernes) وبالواقع فإن وضعية المثقف والكاتب ـ الصحافي قد دفعته

لتجاوز هذه الحدود والتشكيك بها. هكذا كان كل من مونييه بتأسيسه Esprit عام 1932 وسارتر بتأسيسه «الأزمنة الحديثة» عام 1945، بطريقة ما تجسيداً نموذجياً للمثقف الملتزم، في الوقت الذي كان فيه أيضاً مثقفان يكتبان الافتتاحيات، وهذا ما أصبح عليه كامو أيضاً بعد التحرير، وآرون وموررياك سنوات 1960.

مع ذلك، ومنذ تلك السنوات وبعد الدخول في «حلقة وسائل الإعلام» (لنستعيد هنا عبارة أطلقها دوبريه)، ومع صعود التلفزيون بهذه القوة، فإن الكاتب ـ الصحافي بوصفه صورة عن المثقف، بل عن المثقف الملتزم أيضاً، قد أصبح مهدداً بخسارة دوره التصاعدي لحساب الصحافي المحترف. يبقى هذا الأخير مثقفاً بالتأكيد ولكن بالمعنى التقليدي إذ يعمل في الصحافة المكتوبة وفي المجلات بشكل خاص، لكن يقترب أكثر فأكثر من وضعية النجم ويدخل في عالم «show business» حين يكون المرئي والمسموع مجالاً لعمله.

لقد صار المثقف من الآن فصاعداً هذا الكائن الهجين، الذي، من الناحية المهنية، ينتج أثراً فنياً وعلمياً، ولكن بوصفه فاعلاً ملتزماً بأحوال حاضرته، يجد نفسه مرغماً أن يأخذ صفة النجم. بعد العام 1980 أصبحت الوظائف الفكرية والوظائف الثقافية (إعلان، ومنوعات إلخ..) جنباً إلى جنب في وسائل الإعلام، وقد قدّر لها في آنٍ واحد أن تقدم المعلومة إلى جانب التسلية. علماً أن المثقف لا يمكن أن يتحول ببساطة وسهولة إلى وسيط كالصحافي. فهو يريد لنفسه أن يكون فيلسوفاً، وريثاً للنبي وللاهوتي، وباحثاً عن المطلق. فوكو بالذات كان يحلم أن يجد مثقفاً يكون «صحافياً متعالياً». فهو يسجل بذلك، دون شك المسافة النقدية التي يجدر على المثقف أخذها تجاه الحدث

المباشر، وتجاه المحايثة التاريخية المباشرة المتمثِّلة في عمل المراسل. المراسل المتعالي، كاتب مقالات التاريخ، بل الأزلية، تلك هي على الجملة الصورة التي رسمها فوكو للمثقف الملتزم، والتي تأتي امتداداً مباشراً للرؤية السارترية للكتابة، وللتقليد الموروث من عصر الأنوار ومن قضية دريفوس في آنٍ واحد.

الفصل الرابع

من سلطة المبدع إلى الرؤية الإعلامية:

شهرة المثقف وذيوع صيته

علينا الآن أن نتقصى مختلف المركّبات التي تؤلف شهرة المثقف، هذه الشهرة التي تعتبر أيضاً أساس التزامه الشأن العام. تقدم هذه الشهرة جزئياً على حضوره في فضاء وسائل الإعلام العام. لكنها تتأتى أيضاً من سلطته الفكرية، الوظيفية، العلمية، الفنية إلخ..: إنها مكوّنات متنافرة تتحد بطريقة معقدة لتشكل وضعية غامضة يصعب على الأدوات السوسيولوجية التقليدية تحليلها.

نخبة مسؤولة ونخبة غير مسؤولة: المثقف، النجم والسياسي

باعتبارهم أعضاء في الطبقة الحاكمة، يتقاسم السياسيون الامتيازات، إلى جانب تقاسمهم لمسؤوليات السلطة. في مجتمع ديموقراطي يمكن لمساوئ المجتمع أن تقدر سلباً بسبب عجز أو فشل الطبقة السياسية: والطبقة هذه هي «نخبة مسؤولة» غالباً ما يحكم عليها الأكثرية «باقتراف الذنب». خلافاً لذلك، يتولى عناصر

النخبة الثقافية (من كتّاب وفنانين وسينمائيين إلخ) وظيفة إنتاج رموز فكرية وجمالية جديدة. عليهم العمل تبعاً لنمط مختلف، من أجل الصالح العام، ولكن بطريقة تظهر «عدم ارتباطهم بمصالح خاصة»، دون صفات السلطة. أو عليهم ربما، تسلية الجمهور، والاقتراح عليه وسائل تساعده على اللهو. وتقديم ما يحمل على الجمال وسط عالم غالباً ما يكون مسكوناً بالعنف. يستخلص من ذلك أن الفنانين إنما يلعبون تجاه الجمهور دور الراعي إلى حد ما، إنهم يحملون إليه شبهة البراءة.

ماذا نقول بشأن المثقفين؟ هل يشكِّلون جزءاً من النخبة المسؤولة أو من النخبة غير المسؤولة؟ من وجوه عديدة، إنهم يرتبطون بالنخبة غير المسؤولة. إنهم ينضوون جزئياً إلى عالم الثقافة، وهكذا يتسمون «بالبراءة» (بالشرف، بالنوايا الحسنة، بعدم الفساد إلخ). وإذا لم يكونوا من حيث المبدأ ممن حازوا سلطة سياسية، فإنه يمكن اعتبارهم «حملة سلطة رمزية، ثقافية وفكرية». من جهة أخرى وخلافاً للنجوم، الذين يؤشرون لماهية استيهامية تنشغل فقط بوظيفة تسلية مهنية، وبالصورة العامة التي تعطى عنهم باعتبارهم من «فئة توحي بالجمال»، فإن المثقفين، وكما رسمت قضية دريفوس صورتهم، غالباً ما يقدمون أنفسهم باعتبارهم شخصيات عامة مسؤولة، أنيط بهم بشكل شبه رسمي قول الحق والعمل لصالح المجتمع، لا على مستوى الأمور العابرة والمصالح الخاصة أو الآنيَّة، حيث يفترض أن تكون للجماعة قيمٌ أساسية تتقاسمها وذات أفق عالمي ومطلق، أما النخبة «السياسية الاحترافية» فهي التي تشوِّه هذه القيم، وتديرها بشكل سيِّئ.

وبقدْر ما يعتبر المثقف نفسه، نظراً لالتزامه، أي لتحمله مسؤولية معينة، مختلفاً عن «النخبة اللامسؤولة» المتمثِّلة في

النجوم، فهو يعتبر نفسه أيضاً بعيداً عن الرجل السياسي الذي تقوم وظيفته الطبيعية على حكم الحاضرة (المدنية). يفترض أن يكون المثقفون قد انقادوا في عملهم بما أطلق عليه ڤيبر (1959) اسم «أخلاقية الاعتقاد الراسخ» أكثر من انقيادهم «لأخلاقية المسؤولية» التي تتميز بها الوظيفة السياسية.

صحيح أن ڤيبر قد راعى على الأرجح فرضية أن يكون هذان الشكلان من الأخلاقيات في قلب (وعقل) كل إنسان واعٍ، والمثقف تالياً قد يكون موزعاً بين أخلاقية المسؤولية وأخلاقية الاعتقاد الراسخ. يمكننا الاعتقاد من جهة أولى، أن السياسيين ليسوا محرومين من القناعة الراسخة، والمثقف، من جهة ثانية، ما دام لا يمارس مسؤوليات عامة فلا بد أن يتمتع بحس المسؤوليات. إن لم يكن الأمر كذلك فإن ما نخشاه أن لا تتمكن كل واحدة من هاتين المجموعتين، بما لها من أخلاقية خاصة، من الوقوع في انحرافات ضالة تطال الحياة العامة. إن الاعتقاد الراسخ حين يتحول إلى يقين بإعطاء الحق والأسباب لصاحبه (self-righteousness على ما يقول الناطقون بالإنكليزية) وببلوغ ذلك حده الأقصى، لن يولد إلا التعصب التقسيمي، أو النفاق. والمسؤولية إذ تقترن بالسلطة، فهي تفترض شيئاً من روحية التداول، أي إنها تفترض تالياً معنى التسوية، لكنها قد تفسد من خلال التساهل والنذالة.

لم يكن الحكم على المثقفين، وفي الفترات المأساوية في التاريخ، حكماً بالبراءة أو بالتنصل من المسؤوليات. والدور الذي لعبه بعضهم إبان الاحتلال قد قاد إلى «التطهير الفكري» واتخاذ إجراءات عقابية اعتبرها العديد منهم إجراءات نموذجية ينطبق ذلك على ما حصل للكاتب/المجادل/صاحب الأسلوب اللاذع روبير

برازيلاخ (Robert Brasillach) الذي تعاون مع الاحتلال وكان من مناهضي الساميّة. بل إن النقد قد ذهب إلى حد اتهام بعض المثقفين في القرن التاسع عشر بالمسؤولية عن مختلف الأفكار الشمولية التي سيطرت إبان الجزء الأول من القرن العشرين في أوروبا.

المثقفون ووسائل الإعلام

منذ انطلاق قضية دريفوس كان على المثقف أن يهرع إلى مكاتب الصحافيين ومدراء الجرائد. هكذا لا يمكن التفكير في زولا (بوصفه مثقفاً لا روائياً) دون ربطه بكليمونصو. ولكن مع ظهور وسائل إعلام جديدة (السينما، والإذاعة والتلفزيون بشكل خاص)، أصبح دور الوسيط مركزياً بشكل مطرد. ومن ثم صارت المجلة الفكرية أقل أهمية، إذا ما قيست بنشرة الأخبار المتلفزة أو بالبرامج الأدبية. لم يعد المثقفون «الكلاسيكيون» من يفرض عليهم شروط وسائل الإعلام المهنية، والخضوع للمعايير التي صارت، كما يقول الصحافيون، ناظمة للخطاب العام، بل إن الصحافيين بالذات قد تحولوا على ما يبدو إلى «مثقفين جدد» بالفعل، (Debray 1979; Bourdieu 1984).

ألم تتأثر «سيطرة» المثقف الكلاسيكي لهؤلاء القادمين الجدد، الذين يتمثلون «بالوسطاء»؟ وحتى يتمكن المثقف من تمرير رسالته إلى الرأي العام، وحتى يكون مسموعاً من الأقوياء صار ملزماً باللجوء إلى الأصداء التي يوفرها رجال الإعلام. إن «المثقف الجديد» قد أصبح في أيامنا الصحافي التلفزيوني، مثل من يقوم بدور مهرج الملك، علماً أن الجمهور في أيامنا هو من يمثل الملك. والصحافي الذي كان وسيطاً قد تحول إلى مثقف، إنه نمط

المثقف الجديد؛ أو أن المثقف الجديد قد صار بالضرورة وسيطاً أو عاملاً في الإعلام. يساعدنا ذلك على فهم المظهر الهوميري homérique أو الدونكيشوتي donquichottesque الذي يمكن أن يأخذه الصراع بين المثقف الكلاسيكي ووسائل الإعلام، المكان الذي يتولى إنتاج وبث المثقفين الاعلاميين الجدد. إنه لموقف مفارق: يلجأ الإعلامي إلى وسائل الإعلام، لكنه يعتبر نفسه ضحية خيانتها، أو الوقوع في فخها. لقد خدمت الصحافة زولا بشكل جيد. لكنها على ما يبدو قد أضرّت ببورديو مع أنه مثقف يتمتع بشهرة لا ريب فيها. لم يشكُ سارتر ولا فوكو إطلاقاً من التلفزيون. ربما لأنهما استخدما وسائل الإعلام أكثر من استخدام هذه الوسائل لهما. أما الآن، فمن الذي يستطيع أن يؤكد أن وسائل الاعلام ليست هي من يستخدم المثقفين ويستفيد من شهرتهم من أجل تمرير مصالح خاصة؟

عن المثقفين الإعلاميين؟

هل يعني تنامي قيمة الصحافيين في أوساط الأنتلجنسيا أنهم قد صاروا المثقفين النموذجيين؟ يعتبر دوبريه أن «سلطة المثقف» قد انتقلت على مر القرن التاسع عشر من الكتاب إلى رجال الاعلام. ولكن ماذا نفهم بالتحديد ما تعنيه وسائل الاعلام؟ فقد نجد حججاً مقنعة تحملنا على الاعتقاد أن المجلات العلمية لا تشكل جزءاً من هذه الوسائل. ولكن ماذا نقول عن المجلات الثقافية والمجلات الإيديولوجية؟ هنا أيضاً يمكننا أن نقدر الفارق الكبير بين أدوات التحليل هذه والتأمل الآخذ مسافة عن الحدث الحاصل من جهة، وبين الجرائد اليومية بل المجلات الأسبوعية من جانب آخر. فضلاً عن ذلك، ما معنى قولنا «مثقف إعلامي»؟ هل هو المثقف

المشهور، المرئي، المعروف من قِبل الجمهور المثقف، أو لنقل من قبل الجمهور الواسع؟ هل هو «الشعبي» المطلوب، الذي جعلته وسائل الإعلام مشهوراً؟ أليس هو ربما، وكما يزعم بورديو من يمالق وسائل الإعلام، ويذهب إلى حد يتجاوز متطلباتهم، أو إنه وبكل بساطة من صار لصيقاً بها، وجزءاً من روزنامتها ومن متطلباتها؟ أليس هو المثقف الذي خضع لوسائل الإعلام؟

كانت قضية دريفوس، وعلى طريقتها «ظاهرة إعلامية». مع ذلك لا يمكننا أن ننفي أهميتها، ولا مدى شمولية المسائل الفعلية التي أبرزتها في قلب المجتمع الفرنسي، بل في العالم الحديث. لقد صارت مسألة مكانة المثقفين في وسائل الإعلام، والعلاقة بين قوة الرؤية الإعلامية والانتماء إلى العالم الثقافي، مسألة مركزية في المجتمع الحاضر. ما نشهده فعلاً يوازي اندماجاً جزئياً لنخبة النجوم مع النخبة الفكرية. فالمثقفون الملتزمون قد صاروا أكثر فأكثر انتماءً إلى عالم السينمائيين: المخرجين، والممثلين/البارزين. يعتبر كل من مونتون (Montand) كوليش (Coluche) تافرينيه (Tavernier)، بادوس (Bedos)، آرديتي (Arditi)، من المثقفين المتميِّزين عن النجوم العاديين، الذين ينغمسون في نشاطهم المهني فقط، وفي شهرتهم الاعلامية. فمونتون يمكن اعتباره، إذا أردنا، وسطاً بين سارتر وجوني هاليداي (Johnny Halliday). ولكنه كان وفي العديد من الاعتبارات أقرب إلى سارتر منه إلى هاليداي. أما زوجته سيمون سينوريه (Simone Signoret) فكانت، واحدة من الأنتلجنسيا الباريسية، وكان منزلهما من الأمكنة الأكثر جذباً للتجمعات واللقاءات في سنوات 1980. وغالباً ما كان فوكو يُرى في صحبتها في الأماكن العامة: فالمثقف/النجم كان جنباً إلى جنب مع النجم الذي صار مثقفاً.

السُّوقان: الأقران والجمهور الكبير

يتحدد وجود المثقف، شأن النجوم وشأن رجال السياسة، من خلال وسائل الإعلام. فعرائضه وبياناته وأعماله أيضاً لا بد أن تمرَّ عبر قناة وسائل الإعلام (صحافة، مجلات، مرئي ومسموع... الخ). إلا أنه يعتبر أولاً وأخيراً حِرَفي إبداع وحِرَفي ابتكار أدبي أو علمي. إنه مبدع، كاتب وفنان. إنه حامل عمل أو أثر وهو الموزع له. من هنا كان توجهه لجمهورين مختلفين، حتى لو كرس جهده لعمله وتصرف كمبدع أكثر مما يتصرف «كمثقف ملتزم». وما نطلق عليه شهرة أو صيتاً يتمتع به فيعود إلى مجالين متميزين: مجال الحقل الثقافي (الفني والعلمي)، وحقل الرأي العام؛ حقل السلطة العلمية والثقافية من جانب، وحقل الرؤية أو الإشهار الإعلامي من جانب آخر. ما هي إذن الروابط بين وضعية الكاتب ووضعية المثقف، بين مصداقية الباحث (أو الكاتب) وشهرة/ تأثير المثقف.

يشغل المثقف مكانة خاصة جداً في الفضاء العام المعاصر، الذي يمتاز بوجود رأي عام ملازم لدائرة سياسية ديموقراطية من جانب، كما يمتاز من جانب آخر بولادة التقنية في وسائل الإعلام. فالمثقف هو أولاً من يكتب أثراً، إنه عضو في وظائف قدر لها الإبداع والابتكار الثقافي (العلمي أو الجمالي). يمكننا أن نشير، كما فعل بورديو (1971) بخصوص الأعمال الثقافية ووضعية من كتبها، إلى ما يعتبر «سوقاً للثروات الرمزية» يقوم على المنافسة. ولكن نتساءل، هل نجد في هذا المجال سوقاً واحدة أو عدة أسواق؟ أشار ريمون بودون (Raymond Boudon) إلى تعارض السوقين اللذين يمكن أن يتعرض لهما المثقف، واللذين يجب عليه

أخذهما بالحسبان حين يبحث عن الشهرة، أو عن نشر أعماله بشكل عام. في الدرجة الأولى يأتي سوق (أو جمهور) الأقران، الزملاء الذين يشاطرونه الاختصاص أو الفن الذي يمارسه والذين يستطيعون الحكم مهنياً على ما يتمتع به عمله من قيمة. ثم هناك «سوق الجمهور العام»، (أو الجمهور المثقف).

من هنا نرى ما للتمييز بين المجلة الثقافية والملتزمة، وبين المجلات المهنية من أهمية، حيث بإمكان المثقف أن ينشر بوصفه اختصاصياً، نصوصاً هي بمثابة أعمال بحثية. على سبيل المثال ـ إن نشر مقالة حول «آليات انتشار المخدرات» في المجلة الفرنسية للعلوم الاجتماعية، يعني أخذ جانب الباحث، بوصفه عالم اجتماع. أما نشر مقالة بعنوان «السياسة الحكومية تجاه المخدرات» في مجلة «Le Débat»، فيعني على الأرجح الالتزام بصفة المثقف، أو أخذ موقع المثقف الملتزم.

إن هذين النمطين من الشهرة ـ سلطة مهنية مع الأقران، وشعبية في أوساط الجمهور الأكبر ـ ليسا من نمط واحد، وهما لا يتقاطعان بالضرورة. قد يحظى الباحث صاحب الصيت والسمعة بتقدير أقرانه وإعجابهم؛ لا ينطبق ذلك بالضرورة على المثقف «المرتبط بوسائل الإعلام» الذي قد تكون أعماله عرضة للنقد (والتقييم السلبي من جانب أقرانه)، حتى لو كانت شعبيته وسط الجمهور الأكبر شعبية لا نقاش حولها. إلا أنه علينا ربما أن نربط هذين «السوقين» بنمطين متميزين من «الإنتاج الثقافي». فهل يعتبر المثقف دائماً، أو بصورة أساسية «كاتباً» (أو باحثاً)؟ وهل كل كاتب مثقف؟

من الكاتب إلى المثقف: الخلود أو الالتزام؟

يتميَّز علم اجتماع المثقفين (أو يجب أن يتميّز على ما يبدو) عن علم اجتماع الكتاب والمبدعين والمؤلفين. وإبداء الاهتمام «باستقبال» أثر الكاتب، يعني الابتعاد إلى حدٍّ ما، عن الإشكالية التي تشكّل أحد الأبعاد الأساسية عند الأنتلجنسيا، نعني بذلك الالتزام ومعنى الحاضر والراهنية والحدث، إن لم نقل البعد المتمثل في الإلحاحية. إن قدر الأثر ووضعية الكاتب، غالباً ما يكون لهما دورهما بعد وفاة الفرد المعني بذلك. إن القدر التاريخي للأعمال، وتقبلها الاجتماعي وشهرتها، وسمتها التاريخية المبدعة، كل ذلك لا يبرز أكثر الأحيان إلا بعد اختفاء المؤلف عينياً. فالمؤلف من هذه الزاوية لا شأن له إلا قليلاً مع دراسة المثقفين. فثمة العديد من المثقفين هم في الآن نفسه كتّابٌ. وبالعكس، ثمة كتّابٌ ليسوا مثقفين ولا هم يريدون ذلك أيضاً. في نص شهير له تساءل فوكو (1969) «من هو الكاتب»؟ والأسئلة التي أثارها (وضعية مفهوم الأثر، والخطاب إلخ)، هي أسئلة اختلفت بطبيعتها عن الأسئلة التي أثارها حين تمت محاورته عدة سنوات بعد ذلك، حول مكانة المثقفين ووظيفتهم (1977).

حتى يتسنى لنا فهم المسافة الفاصلة بين فكرة الأديب/ المبدع/ الباحث، عن فكرة المثقف، علينا أن نترك جانباً عالم البحث العلمي، حيث يتشكل العمل من مقالات تحاول عرض «الاكتشافات»، لندخل عالم الآداب، حيث يرتبط العمل بكتابة قصص تخيلية، أو نصوصٍ نظرية، لا تحمل باستمرار هيكلية «المعارف» (الرسائل الفلسفية والمقالات الأدبية إلخ). بماذا تمتاز كتابة الكاتب (الروائي، كاتب المقالات إلخ) عن كتابة المثقف

بالمعنى الدقيق للكلمة؟ في الإجابة على هذا السؤال، بإمكاننا الاستناد إلى مفهوم الأدب الذي توصل إليه سارتر، الذي ماثل إلى حد بعيد بين الكتابة بشكل عام - ومنها أيضاً ما يقوم به الكاتب - مع كتابة المثقف الملتزم. كما لو كان كل أدب أدباً ملتزماً؛ أو كما لو كان الكاتب بطبيعته مثقفاً. أو كما لو كانت الكتابة الأصيلة هي الكتابة التي يقدمها المثقف (الملتزم).

إن المثقف يعتبر أن للالتزام هنا والآن بالحدث أهمية تفوق مستقبل أثره بعد وفاته. إنه إنسان يقدّم الفعل والتأثير الاستراتيجي على الحدث وعلى معاصريه، أكثر مما يقدّم المسيرة المحتملة - والمجهولة منه بالضرورة - لعمله وسط جماهير المستقبل. يدور مصير المثقف، حسبما يقول سارتر في مقالة له حول معنى الأدب، وفي نص آخر أكثر دقة بعنوان «الكتابة من أجل العصر (1946 - 2000)» في مجرى حياته، ويقاس بالتأثير الذي يمكن له أن يتركه في زمنه، الذي يعتبره «المطلق الحي، الوجه الجدلي الآخر للتاريخ». يهدف المثقف، حتى من خلال كتاباته بالذات إلى التأثير في العالم، الذي هو عالمه، بوصفه فاعلاً حياً؛ وليس من خلال التأثير الافتراضي الذي يمكن له أن يأمله بعد وفاته، بفعل ما يمكن لعمله أن يترك من أثر، وما يجعل منه «كلاسيكياً» محتملاً، أو «خالداً»: «إن الكتب التي تنتقل من عصر إلى آخر هي ثمرات الأموات. لقد كان لها في زمن آخر، طعم آخر، حيٌّ ولاذع. كان يجب أن نقرأ «أميل» «L'Émile» «والرسائل الفارسية «Les Lettres Persanes» حين كان زمن قطافها». (1946 - Sartre 2000). إن جعل «الحاضر مطلقاً»، وتشبيه العمل أو الأثر بالثمرة «الحية» والقابلة للأكل - أو التي يمكن تقديرها أو تذوقها، حين قطافها فقط، أي حين ينشر العمل فقط - يعني تضييق حقل

الكتابة والقراءة بشكل خاص وجعله ضمن بُعد ضيّق جداً، ما يعني أن الثقافة الماضية بمجملها، وكذلك الإرث الماضي قد أعطيا دوراً ثانوياً إن لم نقل مثيراً للسخرية. وحدها الدلالة التي تعطى للأثر من قبل القراء الأول، المعاصرين للكاتب، هي ما يهم سارتر بالفعل.

الكتابة الأدبية وكتابة المثقف

أن تكتب، يقول سارتر، يعني أن تلتزم بالحاضر ومن أجل الحاضر. الكتابة فعل، وليست وعداً بأثر أو بنتاج أدبي. يأتي مثل هذا التصور الخاص بالعمل أو بالأثر الفكري نقيضاً لما نجده عند كُتّاب آخرين من مثل حنّة آرندت (Hannah Arendt) (1961) أو پول ريكور (Paul Ricoeur) (1985). إذ يعتبران أن وجهة الأثر الأدبي هي المستقبل، أكثر مما هي نحو الحاضر. إذ تؤثر في الأجيال اللاحقة أكثر مما تؤثر في زمان حدوثها وفي عالم النزوات المعاصر، واعتبار الأحداث الحاضرة كمطلق تاريخي (إذا ما استرجعنا لغة هيغل، والتي هي هنا لغة استعارها سارتر).

وإذا كان سارتر قد أبدى قلّة اهتمامه بمستقبل آثاره بعد الوفاة، ولم يتطلع إلى استقبالها من قِبل الأجيال اللاحقة بعد وفاته، فإن نيتشِه بدوره قد استسلم دون كلل للعزلة وللألم الجسدي، ليبدع عملاً ظلَّ غير معروف، إن لم نقل مجهولاً طيلة حياته. وإذ قادته الظروف ليحيا ببؤس حياة أستاذٍ أخذ فرصته ويعاني ألم مرض سوداوي الطابع، فهو لم يعش إلا من أجل كتابة أعمال لم يصل إلى أيدي القراء في حياته إلا العدد القليل منها. من هنا نجد مفارقة تقلل من الاندفاع في الحديث عن نيتشه بوصفه «مثقفاً» (أو ملتزماً بكل الأحوال)، حتى لو صار لاحقاً كاتباً كبيراً ومؤلفاً كبيراً، وأحد

أعلام الحداثة. خلافاً لذلك، نجد أن العديد من الأعلام الفكريين، ممن لعب دوراً مركزياً في النقاشات الثقافية والإيديولوجية والسياسية في عصرهم قد صاروا فيما بعد كُتّاباً منسيين لا أحد يقرؤهم. فمن الذي يقرأ في أيامنا بارّيس (Barrès) أو هنري ماسيس (Henri Massis) أو حتى برزيلاخ؟

نعلم جيداً أن سارتر قد أعجب بصورة فلوبير (Flaubert) إلى حد الهوس، فلوبير الذي كانت الكتابة عنده عناء لا حد له، والأثر أو العمل عبارة عن قنينة ألقيت في بحر بأمل أن تكون بتصرف الأجيال اللاحقة. فلوبير هذا كان نقيض المثقف الملتزم، ونظريته في «الفن من أجل الفن» إنما تشكّل نقيضاً للأدب بوصفه معركة ثقافية، كما عرفه سارتر في دراسته «ما هو الأدب؟». كان فلوبير أديباً برجوازياً، هذا «القذر» الذي ينفي نفسه كمثقف ليقدمها كجمالي، كصانع لأثر خالد. كذلك تُعتبر بعض الكتب من مثل «الأخلاق» عند إسبينوزا، و«القصر» لكافكا، و«في البحث عن الزمن المفقود» لبروست، و«أوليس» لجويس (Joyce) آثاراً إشكالية، إذا ما حاولت تحليلها باستخدام مفاهيم الكتابة والأدب التي وضعها سارتر، والتي قال عنها جوليان غراك (Julien Gracq)، إنها تشكّل «أدباً من أجل المعدة».

بإمكاننا إذاً، وإذا ما انحزنا إلى معنى أساسي، التمييز بين نظرتين إلى الكتابة: نظرة سارتر ونظرة أرندت. وبإمكاننا أيضاً رد هذا التعارض إلى مفهومين في الأدب، مفهوم يذكرنا بنظرية «الفن للفن» التي وضعها فلوبير ومفهوم آخر يجعل الأدب سلاحاً في المعركة الفكرية والثقافية. أما سارتر فقد ظل طيلة حياته مسكوناً بوجوه أدبية من أمثال بودلير (Baudelaire) وفلوبير ومالارميه (Mallarmé). مع أن هؤلاء الأدباء قد تميزوا بقبولهم

بمفهوم في الأدب والكتابة يعتبر نقيضاً لما أخذ به سارتر من نظرية في الأدب. أما بالنسبة لفلوبير وبروست وكافكا (Kafka) وجويس، فالكتابة عندهم كانت تعبيراً عن حاجة، عن عمل حرفي يقوم على كمال الشكل والتزيين وعلى العناية بالأسلوب وعلى إنتاج نص يكون أثراً حتى لو كان قدره اكتساب الشهرة بعد وفاة صاحبه. والقارئ في نظر ستاندال (Stendhal) هو الشخص أو الإنسان الذي يأتي فيما بعد. الأثر عبارة عن شيء يبقى. إنه بناء. وليس بعيداً عنا أن نذكر بأن كل من كافكا وجويس وفلوبير لم يكونوا «كتّاباً ملتزمين». بل إن نظرتهم للأدب كانت نقيضاً لنظرة سارتر المنظِّر الذي جعل من كتابة المثقف الملتزم صورة عن الأدب السائد طيلة القرن العشرين.

إن كتابة المثقف حتى لو استندت إلى أثر (رواية، أو مقالة في حالة إرادته أن يكون كاتباً) فهي لا تزعم الوصول إلى حد اعتبار الأثر بناءً أو أمراً يستحق البقاء، ليكون موضع تأمل من قِبل الأجيال اللاحقة. إن الكتابة سلاح في المعركة، بل لنقل، إنها معركة واتخاذ موقف تجاه الواقع التاريخي، وسط صراع في القيم حيث يكون الكاتب فاعلاً. يفترض أن تدافع الكتابة عن قضية معينة: حتى لو كانت مجرد وهم فهي تبحث عن التأثير في المعاصرين لها. إنها التزام في التاريخ. لم تكن هذه نظرية سارتر وحده، بل نظرية مارلو أيضاً. وكلاهما مثقف يلتزم قضايا اليسار. والكتابة بهذا الشكل كانت أيضاً ما اعتقده Drieu La Rochelle وRebatet، وبرازيلاخ، بل قد تمثلت بشكلها هذا في بعض نصوص سيلين (Céline) سنوات 1930. باختصار شديد، كان هذا التصور سائداً أيضاً في مسيرة المثقفين من اليمين المتطرف الفاشي في فترة ما قبل الحرب.

المثقف، المواطن والمناضل

ما هي الروابط بين كتابة الأثر وبين كتابة العرائض والبيانات التي تعبِّر بامتياز عن هيكلية المثقف؟ تعتبر الأصالة الفكرية (المصداقية) ظاهرة فردية بالضرورة. فكيف يمكن أن تنسحب على وضعية المثقف التي تفترض، برأيه، حضوراً للمجموعة والتي تقوم أساساً على علاقة اجتماعية؟ طالما جرى التأكيد واقعاً: أن المثقف المعزول شخص لا وجود له. وكي يوجد مهنياً، وليفكر وليعمل، فعليه ضرورة أن ينغمس وسط جماعة. وما هو الجامع بين الفيلسوف، وعالم اللغة وعالم الدلالات والإثني والفيزيائي؟ أفكار «مهنية»؟ مفاهيم فلسفية؟ قناعات أخلاقية؟ اعتقادات دينية؟ أليس من الأجدى أن يصار إلى تقاسم أفكار تهم الجمهور، أو شؤون المدينة؟ مصلحة مشتركة حول الأحداث، الوطنية والعالمية، ومن أجل القضايا التي تشكل حبكة التاريخ، كما تعاش من قِبل الناس الواعين؟ رؤية عامة مشتركة؟ أو وضعية المثقف بالذات؟

لا يمكن جعل مشاركة المثقفين في الحياة العامة مشابهة لأفراد من نوع خاص، أو ممن نطلق عليهم من الآن فصاعداً اسم «المغفلين»؛ ولا مشابهتها بمحترفي الأعمال الفعلية أو الثقافة أو الإبداع، حتى لو صاروا مبدعين وكتاباً و«شخصيات». تعبر هذه المشاركة عن نفسها عبر ممارسة نوع معيَّن من القول العام، يختلف كليّةً عن العمل الذي يعتبر مطلقاً يتجاوز التاريخ: «تجاه ولد يموت، لا تعتبر «السأم» [رواية سارتر] ذات وزن خاص»، هذا ما قاله سارتر يوماً ما. لا يمكن للعمل أن يفعل شيئاً تجاه الموت؛ إنها تثير السخرية إذا ما واجهت الظلم أو الشر، وهذا ما يستدعي كتابةً تشكِّل معركة.

هكذا يُعتبر المثقف حيواناً غريباً بالفعل. فالمثقف لا يتحدد بوصفه باحثاً، أو بوصفه أستاذاً أو فناناً من حيث امتهان الحرفة أو الخبرة. وفي الوقت نفسه لا يمكن إعطاؤه صفة المواطن ببساطة وسهولة.

إن «التزام» المثقف هو بشكل من أشكال النشاط الذي يختلف عن نشاط أي فرد آخر، وهو يختلف أيضاً عن نشاط المناضل الذي يلزم قضية معينة ويسعى للدفاع عنها بشكل علني. إن التزام المثقف ليس تعبيراً عن مسيرة مواطن عادي، مواطن مغفل من قبل المجموعة السياسية. المثقف مواطن بين سائر المواطنين لكنه ليس مواطناً مثل سائر المواطنين. فالتزامه يختلف كلياً عن مشاركة المواطن السياسية التي تعبِّر عن ذاتها عبر الانتخاب كحد أدنى، وعن مشاركة المناضل الذي يعتبر عضواً فاعلاً في تنظيم سياسي أو نقابي أو تعاوني. يعتبر المناضل عاملاً أو مستخدماً أو «وسيطاً» مجهولاً من قبل «الطبقة العاملة»، أما المثقف الملتزم فهو ينتمي إلى النخبة الثقافية التي تمسك بالسلطة الفكرية.

يعبِّر المثقف عن التزامه بدرجة أقل عبر النشاطات النضالية الطابع (توزيع المنشورات، المظاهرات الجماهيرية، والخطابات في الاجتماعات العامة إلخ)، في حين يظل التعبير أكثر قوة عبر أشكال من النشاط تحيلنا مباشرة إلى العلاقة الحميمة التي يقيمها المثقف مع الكتابة. فالمناضل هو من يوزع أو يبيع أعداد الجريدة التي يكتب فيها المثقف أو يودعها تصوراته.

أشكال الالتزام العينية: العرائض والبيانات

ما هي إذاً النشاطات العينية الخاصة التي يمارسها المثقف

بوصفه فاعلاً ملتزماً ضمن الفضاء العام، وسط وسائل الإعلام، خاصة حين يواجه المثقف التاريخ، أو على الأقل الحدث؟

1 ـ «التواقيع الكبرى»

أن تكون مثقفاً، يعني بالنسبة للمثقف ولقرائه في آن واحد كتابةَ نصوص ملتزمة، سجالية، وأخذَ موقف من المعارك الاجتماعية إن في جريدة ذات قيمة يومية، أو في صحيفة أسبوعية، أو في مجلة ثقافية أو فكرية.

فحتى في الفترة التي سبقت الحرب العالمية الثانية، توجه العديد من المثقفين للكتابة في مجلات طلائعية. وبعد الحرب تحول كل من كامو (Camus) وسارتر ومالرو ومورياك (Mauriac) وآرون (Aron) إلى العمل الصحفي وإن «جزئياً»، إذ صاروا إما من ناشري الصحف أو حتى من المراسلين الصحفيين.

الواقع أن المثقف لا يتحول إلى مجرد صحافي بسيط. فهو حين يكتب في «Le Monde» مثلاً فإن النص الذي يكتبه غالباً ما يُنشر في الصفحة الخاصة بالنقاشات، وهي صفحة تخصص لأصحاب «التواقيع الكبرى»، أي إلى المثقفين الذين يحظون بشهرة واسعة أو شهرة عادية. وإذا ما كتب المثقف في مجلة «Le Nouvel Obs» مثلاً، فإن مقالاته ستبدو للقارىء بمثابة مقالات «المراقب» أكثر مما ستبدو مجرد مقالات صدرت عن صحافيين محترفين.

2 ـ العرائض والبيانات

يعبِّر المثقف المعاصر عن التزامه بالدرجة الأولى من خلال إنجازه لعمله، أو من خلال نشاطه المهني (أو أحياناً ما يتجاور مع المهنة)، كصحافي، أو أيضاً عبر مشاركته المنتظمة الغزيرة

إلى حد ما، في المظاهرات أو في تقديم العرائض. وقد مر بنا كيف عبّرت «بيانات المثقفين» إبان احتدام أزمة قضية دريفوس عن الولادة الرسمية للمثقفين، على الأقل في فرنسا. كما رأينا أيضاً - دون أن نغوص في الشروحات - أن توقيع البيانات والعرائض كان بالنسبة لمحترفي الآداب من المؤشرات التي استخدمت لتأكيد مشاركة هؤلاء وأمثالهم من محترفي الفن والعلم مع «طبقة المثقفين». وعلينا الآن أن نتفهم أسباب ذلك كله.

المثقفون المُغفَلون والأنتلجنسيا العالية

تعتبر العريضة الفكرية (أو البيان) تعبيراً عن تفاوض، أو عن عملية تحكيم بين عرض وطلب. إن ما نُطلق عليه من جهة أولى «عرضاً بالالتزام» بقضية معيَّنة هو: عرض للإسهام في العمل العام، في الإرادة السياسية الجيدة من قبل بعض المثقفين الذين يعتبرون أنفسهم معنيين بمسألة معيَّنة، بحدث أو بأزمة أو بظروف متشابكة... ثم إن هذا العرض بالالتزام من جهة ثانية عند هؤلاء المثقفين هو ما يشكِّل أيضاً طلباً للتأثير والشهرة والرؤية (وهو طلب له طبيعته «النرجسية» بالدرجة الأولى)، إلا أنه يظل بحثاً عن فاعلية سياسية عامة، إرادة التأثير في سير الأمور (وهو طلب له طبيعته الخالية من المصلحة إلى حد بعيد). فالمثقف هو من يجمع في شخصه وبكل طيبة خاطر بين الأنانية والغيرية، بين النرجسية والنزاهة. ولذلك يمكننا تقديم الفرضية التي تجعل من المثقفين كبار الموقعين باعتبارهم:

- أحياناً من يتمتع بالشهرة الأوسع، أو بالسلطة الأخلاقية والفكرية الواسعة، هم بالتالي الأكثر طلباً، لأنهم الأكثر ظهوراً، وهم لهذه الأسباب الأكثر فاعلية.

- وهم أحياناً أخرى، من يتمتع بشهرة لا يمكن تجاهلها باعتبارهم بحّاثة وكتّاباً وفنانين، وهم لهذه الأسباب «أكثر العارضين» لنواياهم الطيبة السياسية والإنسانية والأخلاقية.

نستنتج من ذلك كله وجود تراتبية امتياز داخل الأنتلجنسيا، وهي تراتبية تقوم على درجات متفاوتة من الشهرة والظهور ومن السلطة أيضاً. والموقعون على البيانات وعلى العرائض، وحتى في حال تسلسلت تواقيعهم بشكل ألفبائي وأيّاً كانت درجة تعقلهم أو درجة ديموقراطيتهم، حيث ستخضع هذه العملية للبحث وللتأويل وللتحري عن أسماء الزعماء والموجهين المشهورين أو الأقل شهرة وتمييزهم عن الأسماء المُغْفلة. فبعض العرائض ستنسب إلى اسم المثقف المعروف الذي إن لم يكن قد حررها، فهو قد أوحى بها على الأقل.

هكذا، وإبان الحدث الاجتماعي الذي ساد عام 1996، صار بإمكاننا التحدث عن عريضة «بورديو» مقابل عريضة «Esprit» التي يُطلق عليها أيضاً اسم عريضة «Rosanvallon».

يمكننا أن نتساءل عن وجود علاقة متبادلة بين السلطة والشهرة العلمية أو الأدبية من جهة، وبين وضوح رؤية الالتزام كما يعبر عنها في العرائض والبيانات من جهة أخرى. ثمة حالات تبدو منها هذه العلاقة المتبادلة موجودة: ولذلك كان سارتر وفوكو في أيامهما من كبار مقدمي العرائض. فما بين 1946 و1968 كان سارتر أكثر مقدمي العرائض التي نشرت في جريدة Le Monde غزارة. فهو يتقدم على كلود بوردي. وفرنسوا مورياك وجان - ماري دوميناخ (Jean-Marie Domenach) (مدير مجلة «Esprit»)، وجان كاسو (Jean Cassou). وما بين 1958 و1969،

كان أيضاً الأول على اللائحة متقدماً على لوران شفارتز (Lauren Shwartz) الرياضي صاحب الشهرة العالمية (إذ حصل عام 1950 على ميدالية Fielda، وهي أعلى مكافأة عالمية تعطى في حقل الرياضيات). أما ألفرد كاستلر (Alfred Kastler)، الذي حاز عام 1961 على جائزة نوبل في الفيزياء فقد احتل مكانة سرعان ما راحت تتنامى. أما عام 1958 ـ 1980 فقد احتل رأس قائمة الموقّعين، يليه لوران شفارتز ثم سيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir). ولنسعَ الآن إلى مقاربة هذا التحليل استناداً إلى لائحتين مفصلتين.

مثقفون وقّعوا أكبر عدد من العرائض

بين الأعوام 1958 ـ 1969

ر . م	الاسم	عدد العرائض
1	جان بول سارتر	91 عريضة
2	لوران شفارتز	77 عريضة
3	سيمون دي بوفوار	72 عريضة
4	جان ـ ماري دوميناخ	69 عريضة
5	فلاديمير جانكلافيتش (Vladimir Jankélévitch)	63 عريضة
6	ألفرد كاستلر	61 عريضة
7	جاك مادول (Jacques Madaule)	52 عريضة

8	جان كاسو	51 عريضة
9	فرنسوا مورياك وَ لويس مارتين شوفييه (Louis-Martin Chauffier)	47 عريضة
11	لويس أراغون	45 عريضة
12	جان دريش (Jean Dresch)	43 عريضة
13	بيير فيدال ـ ناكيه (Pierre Vidal-Naquet)	39 عريضة
14	كلود روي (Claude Roy)	38 عريضة
15	مرغريت دورا (Margueritte Duras)	37 عريضة
16	كلود بوردي (Claude Bourdet)	36 عريضة
17	إيمانويل داستييه (Emmanuel d'Astier) وَ فرنسوا هوريو (François Hauriou)	35 عريضة
19	موريس نادو (Maurice Nadeau)	34 عريضة
20	بيير كوت (Pierre Cot) وَ دانييل ماير (Daniel Mayer)	31 عريضة

مثقفون وقّعوا أكبر عدد من العرائض
بين الأعوام 1971 - 1981

الترتيب	الاسم	عدد العرائض
1	لوران شفارتز	124 عريضة
2	جان بول سارتر	120 عريضة
3	سيمون دي بوفوار	114 عريضة
4	كلود بوردي	109 عريضة
5	الفرد كاستلر	103 عريضة
6	جان - ماري دوميناخ	97 عريضة
7	بيير فيدال - ناكيه	83 عريضة
8	فلاديمير جانكلافيتش	81 عريضة
9	جان - بيير فاي (Jean-Pierre Faye)	75 عريضة
10	كلود روي	66 عريضة
11	ميشال ليريس (Michel Leiris)	63 عريضة
12	دانييل غورين (Daniel Guérin) وَ ميشال فوكو	59 عريضة
14	كلود مورياك	58 عريضة

15	مرغريت دورا	55 عريضة
16	فيليب سولرز (Philippe Sollers)	54 عريضة
17	بيير إيمانويل (Pierre Emmanuel) وَ جان ـ جاك دي فيليس (Jean-Jacques de Félice) وَ أندريه لووف (André Lwoff)	53 عريضة
20	الكسندر مينكوفسكي (Alexandre Minkowski) وَ جان كاسو	51 عريضة

[لوائح مأخوذة من ر. ريفيل 1993، ص 166 ـ 168].

تسمح هاتان اللائحتان، بالرغم من حدودهما المنهجية، بتقديم عدد من الملاحظات التي تتناول التقلبات ما بين الشهرة/ الظهور وعلاقة ذلك بالسلطة العلمية أو الأدبية. يمكننا أن نسجل صعود قادمين جدد، برز بعضهم أمثال العالم البيولوجي أندريه لووف (André Lwoff) بعد مسيرة مهنية وعلمية لامعة (حصل البروفسور لووف على جائزة نوبل للطب عام 1965). ومن جانب آخر نجد «الذئاب الشابة» الذين أتوا من الآداب (سولرز، جان بيير فاي) أو من الفلسفة والعلوم الإنسانية (فوكو، فيدل ـ ناكيه، دانيال غورين)، أو من عالم وسائل الإعلام الثقافية أو المجلات الطلائعية (كلود بورديه، كلود موريياك، بيير إمانويل). ثم إننا نجد «قيماً ثابتة» وأسماء ظلت ذات قيمة أكيدة، خاصة حين يتعلق الأمر بقضية معينة أو حين يجب الوصول إلى تحرك عام: سارتر، سيمون دي بوفوار، شفارتز، جانكلافيتش، فيدال ناكيه. وأحياناً نجد انحداراً أو اختفاء ملحوظاً، قد يكون الموت سببه، أو قد يمكن رد ذلك إلى أنماط سببية أخرى مختلفة.

إلا أن الملاحظة الأكثر أهمية ربما كانت ما سنورده لتونا: إن المثقفين الأكثر شهرة و/أو الذين يتمتعون بأكبر سلطة علمية أو أدبية هم أيضاً الأشد ظهوراً، وهم من بين أكبر الموقّعين على عرائض وبيانات. مع ذلك لا بد من الإشارة إلى بعض الفروق ذات الأهمية.

- ثمة مثقفون/باحثون/وكتّاب على درجة عالية من الشهرة (ولهم سلطة واسعة) ولكنهم لا يَظهرون إلا قليلاً (نادراً ما يوقّعون العرائض). على سبيل المثال نشير إلى كامو، آرون، مارلو (مع أنه أصبح وزيراً في ظل الجمهورية الخامسة، ولم يكن رفيق طريق للشيوعيين)، ليفي ستروس، ريكور...

- بالمقابل، ثمة مثقفون/باحثون/وكتّاب أقل شهرة ولكنهم أشد ظهوراً من الناحية الاجتماعية، باعتبارهم من المثقفين الملتزمين (من حيث العدد الهام للعرائض والبيانات الموقعة منهم). ففي الفترة الممتدة بين 1958 ـ 1969 نجد أسماء لويس ـ مارتين شوفييه (وقد احتل المرتبة التاسعة مع فرنسوا مورياك ـ راجع اللائحة أعلاه)، والجغرافي جان دريش (في المرتبة الثانية عشرة) والمؤرخ بيير فيدال ناكيه (المرتبة الثالثة عشرة) أندريه هوريو (السابعة عشرة). في الفترة الممتدة بين 1971 ـ 1981 نجد أيضاً بيير فيدال ناكيه (وقد وصل إلى المرتبة السابعة)، دانييل غورين (في المرتبة الثانية عشرة مع ميشال فوكو) جان ـ جاك دي فليس (السابعة عشرة)، جورج كاساليس (المرتبة الحادية والعشرين). ثم إن الزعم بأن فيدال ـ ناكيه كان بصفته مؤرخاً تناول التاريخ اليوناني القديم أقل شهرة من كونه مثقفاً ملتزماً يوقع العرائض، ليس إلا تجنياً وقولاً فيه الكثير من الذاتية. ولكن من يعرف اليوم أندريه هوريو (André Hauriou)؟ ومن يعرف ما

هي المهنة التي مارسها كل من جان ـ جاك دي فيليس أو جورج كاساليس؟ لويس ـ مارتين شوفييه ربما كان مثقفاً كبيراً، لكن لنا أن نسأل، هل كان كاتباً كبيراً؟

المثقف المسيطر

إن ما نطلق عليه وبشكل دارج، إنْ في الصحافة أو في الرأي العام أو عند العديد من المؤرخين، اسم «المثقفين» إنما هم في الواقع مجموعة غير محددة نسبياً، ولكنها لا تشكل سوى جزء قليل نسبياً من المجموع العام الذي تشكِّله الوظائف الفكرية، وبخاصة من الذين يعيشون وسط هذه الوظائف في إطار العادات والنظم والأخلاقيات التي تشكلها طبقة الأنتلجنسيا. وأما الذي نطلق عليه اسم المثقف المسيطر (باكلر)، فهو ذلك الذي يتولى في لحظة معيَّنة زعامة الأنتلّجنسيا، إنه الذي يسيطر، أو يمثِّل بشكل ما، جملة المثقفين، سواء في أعين الجمهور، أو في نظر المؤرخين بعد فترة زمنية معيَّنة. فالأنتلجنسيا العليا، هي الفئة التي يجدر بها أن تمثل مجموع الطبقة الفكرية. والمثقف المسيطر هو الذي يمثِّل وحده وفي فترة معيّنة صوت مجموع المثقفين. وحوله أو بعده، وأحياناً بالتنافس معه، يأتي المثقفون المسيطِرون المرئيون المعروفون، الذين يعتبرون في نظر الجمهور الكبير وفي نظر وسائل الإعلام الدرجة الأعلى من سلَّم الأنتلجنسيا بكاملها. أو على الأقل، إنهم يعتبرون زعماء الأنتلجنسيا في مرحلة تاريخية معيّنة، إنهم الناطقون الرسميون أو الشرعيون باسمها. ففي سنوات 1970 عرفت فرنسا العديد من الفلاسفة الذين حظوا بسمعة عالمية: بول ريكور، دريدا (Derrida)، ليوتار (Lyotard)، بودريلار (Baudrillard)... ومع ذلك فقد كان فوكو رمز الأنتجلنسيا

الفرنسية. وحين تحدث فوكو حوالى العام 1980، فقد كان يتحدث بصوت جملة المثقفين (من اليسار، أو من الذين يدَّعون اليسار). وفي نهاية أعوام 1990، كنا نجد في فرنسا العديد من علماء الاجتماع المشهورين والأقل شهرة: مورين (Morin)، تورين (Touraine)، بودون (Boudon) وغيرهم. إلا أن بورديو هو من استحق أو ادعى مسؤولية زعامة الأنتلجنسيا الفرنسية. ولهذه الأسباب، استطاع ميشال فينوك (Michel Winock) 1997 أن يمحور عناوين فصول كتابه حول الأنتلجنسيا الفرنسية في القرن العشرين، حول المثقف الذي يرمز إلى العقود الحاسمة في هذا التاريخ. ولذلك نجده يعنون فصوله بالشكل التالي: «سنوات باريس». «سنوات جيد»، «سنوات سارتر»، «سنوات فوكو» إلخ... تاركاً هكذا في الظل العشرات، بل المئات والآلاف من المثقفين «المُغْفلين» الذين شكَّلوا على مدى القرن الفائت الطبقة التي عُرفت بالأنتلجنسيا الفرنسية.



الفصل الخامس

أُميّة المثقفين

تقودنا صفة الالتزام السياسي المركزية التي تعتبر جزءاً من تحديد المثقف إلى الاهتمام مباشرة بالدور التاريخي الذي لعبه المثقفون في أوروبا إبان القرن العشرين، أو إذا شئنا، يقودنا ذلك إلى البحث في المكانة التي يحتلها المؤرخون الأوروبيون في التاريخ، وإلى البحث بنشاطهم في هذا التاريخ المليء بالأحداث التراجيدية في القرن الأخير في أوروبا.

بين الإيديولوجيات والهموم الجماعية

لقد رأينا كيف شكّل المثقفون نتاج الإيديولوجيات وكيف كانوا مصدرها أيضاً. والإيديولوجيات هي هذه الخطابات الشاملة حول الإنسان والمجتمع والعالم، والتي تسعى باستنادها مبدئيّاً إلى العلوم والمعارف الوضعية، تسعى إلى مضاربة حقائق الدين القديمة، بل الحلول مكانها. إنها أنظمة تفكير دنيوية تحاول أن تكون في آن واحد تفسيرية وتأليفية، مع الاعتراف بغموض العلاقة بينها وبين العلوم: إنها أنظمة تضم العلم وتتخطاه، إذ تجعل منه فضاءَ معنى بين فضاءات أخرى، مستفيدة من وضعيته

لتأكيد مصداقيتها. فالإيديولوجيا هي مزيج حميم بين السياسي والثقافي والتاريخي والطوبي.

إن قضية دريفوس وإن كانت قد طرحت مواضيع تجاوزت في أبعادها مجمل القرن التاسع عشر، الذي يعتبر إلى حد بعيد وريث عصر الأنوار، فإنها قد سجلت في الوقت نفسه بداية، وليس نهاية، ما نستطيع أن نعتبره الآن هموماً معاصرة. ولذلك تعتبر خطابات المثقفين تعبيراً عن الهموم السائدة، والتي نجدها وقد أخذت مكانها وسط الجمهور، من خلال الصحافة ووسائل الإعلام الأخرى (الصحافة المكتوبة، الراديو، السينما، ثم التلفزيون فيما بعد). والهموم هذه هي هموم تشعر بها الطبقات الشعبية كما تشعر بها النخبة أيضاً. هموم المثقفين؟ هموم ديموقراطية (في استعارة منا لعنوان فرعي من كتابات بوريكو (Bourricaud)، 1980)؟ هموم تافهة شعبية أيضاً. تعتبر كل من الشيوعية والفاشية في القرن العشرين جزءاً من التحققات المنهجية لبعض أحلام القرن التاسع عشر، ولكن تبعاً لطرق ابتكارية إلى حد بعيد. فقضية دريفوس قد شكّلت إحدى الأزمات الإيديولوجية وبعضاً من هموم العصر. فهي وإن شكّلت بداية ظهور المثقفين، فقد أشارت في الوقت نفسه إلى النقاشات وإلى الأزمات الدموية أحياناً والتي شكلت محور تحركات الشعوب الأوروبية. فالفاشية لم تكن نزوة وطنية أو أخلاقية وحسب، بل هي إلى ذلك إيديولوجية جذرية وقاتلة. والستالينية ليست مجرد تطبيق للاشتراكية وللشيوعية: بل هي أيضاً عودة إلى الأوهام الإثنية والإرهابية.

شهد القرن العشرون تمازجاً جديداً بين الثقافي والسياسي. بين المثقف والزعيم السياسي. فالمثقف بوصفه أولاً رجل علم ومعرفة وثقافة، سرعان ما ارتمى في السياسة، جاعلاً التاريخ في

صلب اهتماماته. وبخلاف ذلك، أظهر الزعماء السياسيون «قادة» الشعوب والجماهير أنفسهم بوصفهم «مفكرين» أكثر مما عُنوا بإظهار أنفسهم رجال سلطة. سجلت ولادة المثقف تدخل السياسة في قلب الفكر الأوروبي، حتى لو كانت هذه الولادة عبارة عن معالجة مسائل ثقافية محضة. (راجع: 2001، Leymarie).

وإذا كان المثقفون الأوائل الواعون لأنفسهم قد ظهروا مع نهاية القرن التاسع عشر، وإذا كانت المسائل الوطنية الكبرى قد حركت المجتمع الفرنسي بعد قضية دريفوس، (النقاش حول العلمنة 1900 ـ 1905، ثم التمزق الإيديولوجي مع اقتراب الحرب الثانية)، فإن المثقف الملتزم لم يكتسب حقه من التقدير والنبل إلا بحدود الأعوام 1930، وفي هذا التاريخ أشارت صفاته وأعماله ومعتقداته إلى ولادة المثقف المعاصر. وهكذا جسَّد كل من جيد ومارلو كلاًّ من سارتر وفوكو، وهذا ما لم يستطع كل من زولا وباريّس وأناتول فرانس أو مورا (Maurras) أن يجسده.

أنتلجنسيا أوروبية

كل شيء ابتدأ مع بداية سنوات 1930، أي مع قيام المنظمات التي جمعت المثقفين المناهضين للفاشية، ومع قيام التجمعات الكبرى التي كانت في آنٍ واحد تجمعات أدبية وثقافية وسياسية. فإبان احتدام قضية دريفوس كان الإطار الوطني الفرنسي منقسماً بين خطين، خط اليمين الملكي (أو البونابرتي) وخط اليسار الجمهوري. حوالى العام 1930 ومع تشكُّل جبهات واتحادات المثقفين، صار الخط الفاصل يراوح بين مناصري الفاشية والمناهضين للفاشية، وذلك في إطار صار إلى حد بعيد إطاراً أوروبياً شاملاً ، بل عالمياً.

ذلك أن الأحداث التي لفتت أنظار المثقفين وصارت المحرك لهم أيضاً، قد صارت أحداثاً مسرحها الصعيد الأوروبي (ثورة أكتوبر في روسيا، وصول النازية والفاشية إلى السلطة في ألمانيا وإيطاليا، إلى جانب الحرب في إسبانيا وفي إثيوبيا). هكذا أتاحت أعوام 1930 بالنسبة للمثقفين الفرنسيين والأوروبيين عامة، الفرصة ليعيدوا تجمعهم ضمن كتلتين متصارعتين، حيث الرهان لم يكن مجرد تعبير عن إعادة تنظيم المجتمع بشكل جذري جديد، بل أتاحت وإن بشكل أقل ظهوراً الفرصة للسيطرة على العالم.

تلك كانت المرة الأخيرة التي تحدّث فيها المثقفون الأوروبيون عن العالم بأسره، مع أنهم كانوا واقعاً يتحدثون فيما بينهم. ذلك أن هذه الفترة قد شكلت اللحظات الأخيرة التي كانت فيها أوروبا قادرة على السيطرة على العالم، تماماً كما كانت منذ قرون أربعة خلت. كانت باريس هذه الأثناء عاصمة أوروبا الثقافية، إنها أثينا القرن العشرين. وإليها لجأ المثقفون المناهضون للفاشية (الشيوعيون و«رفاق الدرب») من كل أوروبا الوسطى، آملين أن يجدوا فيها ملاذاً من الهتلرية (هذه كانت حالة مدرسة فرنكفورت الاجتماعية الماركسية بقيادة كل من آدورنو (Adorno) وهوركهايمر (Horkheimer)). اجتاز المثقفون الحدود القومية والتقوا في باريس وبرلين وموسكو، معيدين تجمع أنفسهم تبعاً لمشارب إيديولوجية أو محازبة. ثمة أممية أوروبية جمعت المثقفين قد وجدت طريقها إلى النور هذه الفترة بالذات: متشكِّلة من أسماء مثل توماس مان (Thomas Mann)، أرثر كوستلر (Arthur Koestler)، ج. ب. شاو (G.B. Shaw)، رومان رولان (Romain Rolland)، برتراند راسل (Bertrand Russell)، مكسيم غوركي (Maxim Gorki)، ايليا اهرنبورغ (Ilya Ehrenbourg)،

آنشتاين (Einstein)، بل وبعض الكتّاب الأميركيين أمثال همنغواي (Hemingway)، دوس باسوس (Dos Passos)، أو ابتون سينكلير (Upton Sinclair).

بعد التحرير أدّت حركة «التطهير» من المثقفين الفاشيين والمتعاملين إلى العديد من الإدانات (برازيلاخ أُدين بالإعدام وقد تمّ تنفيذ الحكم به). أدّت هزيمة المحور عام 1945 إلى إعادة تجميع الحلفاء القدامى وإن إلى حين. إلا أن شهر العسل بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي كان قصيراً جداً، إذ سرعان ما أدّت الحرب الباردة وبعد العام 1947 إلى إعادة إطلاق إعادة تصنيفات غير منتظرة.

وبسرعة فائقة برز ما عرف «بالستار الحديدي». واضطر المثقفون الفرنسيون إلى تحديد خياراتهم بين القوتين العظميين الكبريين». وانقسم «مناهضو الفاشية» القدامى بين مؤيد لأوروبا وسطى متحالفة مع الولايات المتحدة، وبين الشيوعيين المتحالفين دون قيد أو شرط مع الاتحاد السوفياتي. هكذا اختار مالرو معسكره (تماماً كما اختار آرون وكامو معسكرهما)، كان مع أميركا. أما سارتر فسرعان ما اختار بدوره معسكره: وكان حماسه، وبشكل شبه دائم وبغض النظر عن الأزمات الطارئة، تحالفاً مع الاتحاد السوفياتي، وحرباً لا هوادة فيها ضد «المناوئين للشيوعيين».

لقد راود سارتر لوقتٍ ما، شأن العديد من أقرانه، حلم إيجاد «طريق ثالث». لكن سرعان ما كان عليه أن يختار وبحسم بين معسكرين: المعسكر الذي أطلق عليه محازبوه اسم «العالم الحر»، معسكر الغرب وأميركا، ضد من أُطلق عليهم اسم

«الستالينيين» المتمسكين بـ«الكتلة السوفياتية»، أو معسكر المثقفين الذين يعرِّفون أنفسهم «بالتقدميين» أو المحازبين أو «رفاق درب» الشيوعية في الاتحاد السوفياتي، الذين يعتبرون أنفسهم في صف اليسار والذين يزعمون إعطاء العالم الحر اسمه الحقيقي: فالرأسمالية تحرِّض على الحرب وتسير في طريق الإمبريالية. أو في مناهضة السياسة الأميركية بعنف، أو مناهضة الاستعمار أو ربما بالإعجاب بالماركسية علماً أن هذه العقيدة قد صارت الأساس الرسمي الذي قامت عليه كل من اللينينية والستالينية، ومع ذلك وبالرغم من اجتياح بودابست (1956) ثم براغ (1968) ظل سارتر بمعزل عن المسافة المؤقتة والنسبية دائماً، ظل مع رفاق الدرب المثاليين على الدوام تقريباً. «إن المناهض للشيوعية كلب، ولن أخرج منها إطلاقاً». هذا ما صرَّح به في يوم من الأيام. صحيح أنه بعد العام 1968 وفي السنوات الأخيرة من حياته وبتأثير من أصدقائه الشباب وأصحاب الميول اليسارية قد ابتعد عن الشيوعية الرسمية، إلا أنه سرعان ما ارتمى في أحضان نزعة جذرية طوباوية على وفاء كامل مع الروح الثورية.

سحر الماركسية

إذا كان لنظام فكري بسط سيطرته بوضوح طيلة القرن العشرين، فإن هذا النظام هو الماركسية، التي يعترف بها حتى خصومها، إذ نشرت شكلاً من أشكال الاشتراكية و/أو «الرغبة في الثورة»، وقد كان الاتحاد السوفياتي مسرحاً لتجسدها بالنسبة للبعض، كما كان بالنسبة للبعض الآخر مسرحاً لمسخها بشكل كاريكاتوري. بالنسبة للعديد من المفكرين، مثَّلت الماركسية نظاماً قوياً، لا وجود له في مكان آخر، بل كان في رأيهم نظاماً عجائبياً،

إنه نظام فكري أتاح الإحاطة بالعديد من المعارف والممارسات، بالفلسفة وبالعلم وبالسياسة وبالتاريخ.

كان تأثير الماركسية على الأنتلجنسيا الفرنسية كبيراً جداً، وهو تأثير إذا أمكننا شرحه من خلال مؤثرات فكرية (صعود تأثير هيغل وقوة أفكار ماركس إلخ) فإننا لا نستطيع فصله عن وصول الأحزاب الشيوعية إلى السلطة، مدعية الأخذ بالفكر «الماركسي اللينيني»، وهذا ما حصل في أوروبا والقارة الأوروآسيوية (أوروبا الوسطى، الاتحاد السوفياتي، ثم في الصين وكوريا وفيتنام). لقد كان سارتر على حق إذ قال عام 1960 في «نقد العقل الجدلي»: إن «الماركسية [كانت] الأفق الذي لا غنى لعصرنا عنه» (علماً أنه تحدّث كمؤرخ لا كنبيٍّ). وهو بذلك كان يعبّر تماماً عن الفكرة التي أطلقها صديقه القديم ريمون آرون، وإن كان في المعسكر المناهض له، معسكر المناوئين للشيوعية، إذ أعلن آرون أن الماركسية قد صارت «أفيون المثقفين» (Aron, 1955).

مع أخذ هذا التفوق الإيديولوجي بعين الاعتبار، فمن الضرورة بمكان أن نتساءل عن العلاقة الفريدة التي أقامها العديد من المثقفين مع الماركسية، ومع التنظيم السياسي بشكل خاص، الوطني أو الأممي، والذي يشكّل لهم سلاحاً سياسياً ومؤسساتياً: نعني بذلك الحزب الشيوعي. فبعد ثورة أكتوبر 1917 وقيام الاتحاد السوفياتي بوصفه «وطناً للاشتراكية»، أصبحت العلاقات بين المثقفين والحزب الشيوعي (الحزب، بأل التعريف) من المسائل التي طرحها المثقفون على أنفسهم، إن على المستوى الوطني (الحزب الشيوعي الفرنسي) أو على الصعيد الأممي (العلاقات المميزة مع الحزب الذي يشكل معياراً، الحزب الأخ المسيطر، الحزب الشيوعي السوفياتي).

المثقف و«الحزب»

سيسهم هذا الموقف التاريخي في خلق علاقات معقدة بين مختلف الأحزاب الشيوعية، كما سيجرّ المثقفين الشيوعيين إلى العديد من التقلبات، إذ فرض عليهم مواجهة إملاءات الحزب الفرنسي أو السوفياتي: وهي إملاءات تتغير أحياناً بشكل مفاجئ تبعاً للضرورات الجيوسياسية السوفياتية (الاتفاق الألماني - السوفييتي عام 1939، انتهاء الحرب ضد الفاشية عام 1945 وبداية الحرب الباردة عام 1947). قامت العلاقات بين المثقف الماركسي والحزب الشيوعي مبدئياً على ارتباط حر، إلا أن هذه العلاقات سرعان ما تعرضت للعديد من الصراعات والاهتزازات. يمكننا تلخيص ذلك بكلمة: التوتر بين حرية الرأي والتعبير (أو إرادة التفكير عند الفرد بالذات) واحترام «خط الحزب» (العبارة التي تشير إلى الإملاءات التوجيهية عند الحزب الشيوعي الفرنسي أو الأممية الثالثة). بين الضمير الحر و«روح الأُرثوذكسية» (في استعارة منّا لعنوان كتاب أصدره جان غرنييه (Jean Grenier) عام 1938). فالحزب الشيوعي ليس حزباً كالآخرين. إنه «الحزب» (بالحرف الكبير). إنه لا يمثّل المصالح الخاصة لطبقة خاصة، بل المصالح الكونية لطبقة كونية، لطبقة البروليتاريا، إن الالتحاق بالحزب لا يعني إظهار «روحية التحازب» المتعصب والروح الفئوية، بل يعني الانفتاح على العالم وعلى مصالح الإنسانية بكاملها. تناقض بين الفكر الفردي عند المثقف وبين الفكر الجماعي. نعني بذلك الفكر المتمثّل في النظام «الماركسي» والمتجسد بتوجهات الحزب. وهكذا ينطوي الانضمام إلى الحزب على تناغم مثالي بين الفكر الفردي «وروحية الحزب» (partinost بالروسية) حيث تشير هذه العبارة الأخيرة إلى أمانة

الالتزام الشيوعي وإلى مصالح «وطن الاشتراكية» في آنٍ واحد.

هكذا نجد عند المثقف الشيوعي وفي الوقت عينه فوارق ونقاطاً مشتركة مع كهنة الكنيسة (ومع الكهنة التقليديين بشكل عام).

1 ـ الفوارق. ـ يجسد الكهنة استقلالية مشتركة تجاه التقليد والنصوص المقدّسة. احترام مشترك للأرثوذكسية، وحدة معلنة ومحترمة غالب الأحيان تحت قبة المؤسسة؛ هنا يتم التأكيد دون مراوغة على مشروعية الرقابة المؤسساتية والرقابة الذاتية. أما المثقفون وخلافاً لذلك، فإنهم يمثّلون غياب الاستناد إلى معيار ديني متعال (وحي، أو نص مقدس)، كما يمثّلون أيضاً إعلان انتصار الروح النقدية والحرية الفردية في التفكير والنشر: الإفلات من أي قيد مطلق على كل أشكال الرقابة. إنهم يجسدون إذاً شكلاً غير معلن من المزج بين الروح الفردية وروح الجسد. إلا أن ذلك سيقحمنا في استمراريات ممكنة أكثر سرية.

2 ـ النقاط المشتركة. ـ بغض النظر عن إعلان فرادة الفكر، وبتجاوز سيطرة الروح النقدية المفترضة والحق بالانشقاق، فإن «روحية الحزب» تفترض على ما يظهر استمرارية شكل من أشكال تعالي الفكر الجماعي المتجسد في الحزب، ما يعني تالياً، ظهور شكل من أشكال التعالي المؤسساتي الجديدة. إنه تعالي الحزب الذي يذكرنا بتعالي الكنيسة تجاه الفكر الديني ورجل الدين الجامعي. فكيف يمكن أخذ موقف ضد الحزب؟

يعتبر أنطونيو غرامشي المؤلِّف الماركسي الذي حلّل بقوة ونفاذ وضعية المثقف ووظيفته بشكل عام (عبر التاريخ) وداخل الحزب الشيوعي. يعتبر غرامشي أن المثقف هو «المثقف العضوي للبروليتاريا»، خلافاً «للمثقفين التقليديين» المتمثلين في الكنيسة

وفي مهن التعليم والذين هم في خدمة الطبقة المسيطرة (غرامشي 1971). أن يكون المرء عضواً في حزب شيوعي، يعني تلقائياً أنه قد أصبح مثقفاً. إن الانضمام إلى حزب شيوعي يعني بالتحديد أن الفرد قد صار مناضلاً؛ وهكذا يحوِّل الحزب الشيوعي كلاًّ من منتسبيه إلى «مثقف». بهذا المعنى يمكن القول إن الحزب هو «مثقف جمعي».

نعلم جميعاً أن هذا التصور المثالي للعلاقات بين المثقفين الشيوعيين وبين «أداتهم الموجهة» هي أبعد ما تكون عن تصوير الواقع. ثمة ثنائية لا بد أن تظهر، وهي تتشابه مع الثنائية التي اتسمت بها علاقات المثقفين الأوروبيين الأوائل مع الكنيسة (أو الكنائس): التوتر، ثم الصراع المفتوح بين الأُرثوذكسية، وهو صراع أساسه لاهوتي أو ديني، وبين الروح النقدية المتمثلة بصعود الروح الدنيوية والعلمية. يظهر أن «المثقف الجمعي» الذي يزعم الحزب تمثيله قد يسيء، إلى الحرية (الفردية) حرية الفكر، الحرية التي ينادي بها العديد من المثقفين الشيوعيين.

ادِّعاء الكونية والهوية الخصوصية

هل يعتبر المثقف الفرنسي نمطاً كونياً، أو النمط (مع أل التعريف)، صورة المثقف بامتياز، بحيث لا تكون التمثلات القومية الأخرى إلا استجابة شاحبة وضعيفة؟ أو أنه ليس إلا نموذجاً بين النماذج الأخرى؟ ألا نجد بعض المخاطرة إذا ما استثنينا الحالة الفرنسية، النموذجية إلى حدٍّ ما، وسحبناها على مجمل مثقفي العالم كله (إن فرنسا هي التي «اخترعت المثقف» كما «اخترعت» «حقوق الإنسان»).

علينا أن نميِّز داخل الحداثة الغربية بين أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأميركية، بين البلدان اللاتينية والأنكلوسكسونية أو «البروتستانتية»، بين فرنسا وألمانيا أو إنكلترا وإيطاليا وما إلى هنالك. فظهور المثقف وأهميته السياسية وبخاصة الملتزم نادراً ما نجدهما في بلدان مثل بريطانيا أو ألمانيا. وبمعزل عن الأمزجة الوطنية، فإن ثمة ثوابت وخصائص مشتركة لا بد من توافرها عند جميع «المثقفين الملتزمين». وربما لعب تشومسكي (Chomsky) إبان الحرب الأميركية في فيتنام دوراً فات على سارتر إبان حرب الجزائر (خاصة في سياق التجمعات السكنية الجامعية وتحركها المسالم)، كلاهما عارض راديكالية حرب إمبريالية تم إشعالها تحت شعار قيم مغشوشة (الدفاع عن الغرب، الصراع ضد «الهجمة الشيوعية»).

إننا نجد عند المثقف توتراً ثابتاً بين الخطابات التي ترقب الكوني (ثمة شكل من الكونية الأخلاقية والإيديولوجية) وبين التجذر والعقل (سمة المثقف المتموضعة، إذا ما تحدثنا مثل سارتر).

1 ـ بعد الخطاب الكوني والبُعد الكوني لعمل المثقف: يتأتى ذلك عن الكونية التي تدعيها المعارف والإيديولوجيات، وهذا ما يعتبر من أنماط الخطابات الجديدة التي تحصّل المثقفون عليها، بمعزل عن أصولهم الوطنية أو القومية، وعن انتمائهم الديني وعن موقعهم الجغرافي (إقامتهم في بلدانهم الأصلية أو في بلد غربي أو من بلدان الشمال). تتأتى الكونية وبعبارات أخرى عن الرابط الحميم بين الإيديولوجيات والعلم (علوم الطبيعة والعلوم الاجتماعية)، بين الإيديولوجيات (الحديثة) والثقافة الحديثة (وسائل الإعلام، ثقافة الجماهير الموحدة النمط)، بين

الإيديولوجيات والتقنية التي غدت سيرورة كونية وقوة تمتد على وسع الكرة الأرضية.

2 ـ التجذر في الهوية المحلية: يعبِّر ذلك عن الموقف التاريخي والجغرافي الذي يعيش المثقف في وسطه. إنَّ هذا ما يميّزه ببُعد إثني، ديني، ثقافي وحضاري. لهذا السبب يأخذ التزام المثقفين بُعداً قومياً أول الأمر. فالمسائل العامة والجماعية هي التي تشكل موضوع المادة، إلا أنها مسائل قومية أيضاً: المسائل التي تثار على الساحة الوطنية العامة، والتي تطال الدولة ـ الأمة. فالمسائل التي تطرق إليها المثقفون الفرنسيون ومنذ ظهورهم كانت مسائل القومية، ومناهضة السامية وحقوق الإنسان بالدرجة الأولى: إنها مسائل يمكن اعتبارها بمعنى ما مسائل عابرة للقوميات «مسائل أوروبية وكونية... إلا أنها أيضاً مسائل واجهها المجتمع الفرنسي على مدى القرن العشرين: الجمهورية والعلمنة. اليمين المحافظ واليسار الليبرالي، الاشتراكية والشيوعية، العلاقات مع ألمانيا، وضعية الإمبراطورية الاستعمارية إدارتها ومستقبلها، مكانة فرنسا في أوروبا».

الإطار القومي والاهتمام الأممي

يمتاز العالم الحاضر بأبعاده الأممية، التي تتجاوز الثقافات، إنها مسائل ذات بعد اجتماعي سياسي، ما يجعل من الكثير من المسائل مسائل مشتركة بين جميع مثقفي العالم: النمو الديموغرافي، اللامساواة الاجتماعية، الهجرة، الصراعات الإثنية، مسائل الأمن والضمان، التلوث والخ.. إلا أن تجاوز المثقف الاهتمامات القومية، لا يعطي عمله مباشرة الحق بادعاء بعد أممي أو عالمي. إن الإطار القومي لخطاب المثقف (لأثره) أو لعمله

(لالتزامه) سيظل يلعب دوراً أساسياً، بل ستظل له السيطرة، خاصة إذا ما تطرقنا إلى أصالة المثقفين الكبار ونبلهم: مكان الولادة، اللغة الأم، الوضع المهني والعلمي، الهوية المكتسبة، اللجوء إلى وسائل الإعلام إلخ...

في بعض الحالات النادرة. نجد لدى المثقف «القومي» اهتماماً أُممياً، وهذا ما يُعبَّر عنه عبر مؤشرات مختلفة.

- ترجمة الآثار إلى لغات أجنبية.

- لمعان علمي، فني إلخ... وبحسب معايير عالمية - مؤتمرات، رحلات علمية إلى الخارج، دعوات وفترات إقامة إلخ...

حينذاك يكتسب المثقف وضعية أممية، وشهرة كونية (سارتر، فوكو، بورديو). ومنذ قرنين أو ثلاثة بتنا نجد اهتماماً أممياً بالمثقف الفرنسي (لنقل منذ عصر الأنوار)، وهذا ما فتح الباب لكونية اللغة الفرنسية التي تحدّث عنها ريفارول عام 1780. كان سحر الثقافة الفرنسية على درجة عالية من الحساسية سنوات 1930: والأنتلجنسيا اللاتينية - الأميركية قد اعتبرت فرنسا وعلى مدى طويل بمثابة مركزها الفكري، وكانت باريس المقصد الطبيعي للرحلات الثقافية ولطلبة اللجوء، كما كانت البؤرة التي تنطلق منها الابتكارات الفكرية في كل الأنساق (حالياً حلَّت الولايات المتحدة الأميركية، وهذا واضح تماماً، محل فرنسا في مركز الزعامة الثقافية). حتى في أيامنا هذه بتنا نشهد أثر موضة النظريات الفرنسية في مادة «العلوم الإنسانية». يشمل ذلك ما نجده أيضاً في الولايات المتحدة منذ سنوات 1980 (فوكو، دريدا، ليوتار، دولوز (Deleuze)، بودريلار (Baudrillard)). بالمقارنة، نجد أيضاً نُدرةً في عدد المثقفين الأميركيين الكبار (تشومسكي، رولز

(Rawls)، رورتي (Rorty)) أو الأوروبيين (هابرماس، جيدنز (Giddens)) الذين عرفوا شهرة أممية. لنا أن نتساءل عمّا إذا كان ذلك عائداً إلى وهم بصري، أو إلى تأثير المركزية - الغالية (gallo-centrisme)، التي تأصّل عليها المثقفون الفرنسيون. بصورة عامة يمكننا تسجيل «مسامية» ضعيفة يصادفها المثقف القومي: إذ قد يكون المثقف مشهوراً جداً في بلده ومجهولاً في البلدان المجاورة. فهل يعود الأمر إلى انغلاق الحدود اللغوية والثقافية والإيديولوجية؟ أو هل يعود إلى طبيعة الالتزام الأساسية التي يتسم بها المثقف؟ أو إلى تجذر أثره في أبعاد وطنية أو في معايير ثقافية تخص جمهوره فقط؟

ثم لنا أن نطرح سؤالاً حول اهتمام المثقف الأوروبي بأشياء تخص العالم، أو هي من الأمور المشتركة على الكرة الأرضية. والتزامه، ألا ينطبق فقط «على مسائل مجتمعه»، أو مجتمع بلاده، أو لذلك علاقة بالتزامات أمته، تماماً كما كان الحال بالنسبة للحروب الداعية للتخلص من الاستعمار. لقد أصبح المثقف مواطناً عالمياً، وقد صار عليه أن يختار بين جعل نشاطه قاصراً على المسائل الداخلية والمحلية الخاصة بمجتمعه، أو دفعها لتشمل المسائل الكبرى التي تحرك الكرة الأرضية. «فحق التدخل» قد صار من الآن فصاعداً حقاً يتداوله المهنيون الإنسانيون، بعد أن كان حكراً على السياسيين والعسكريين. لقد صار ذلك حقاً وواجباً على المثقفين. فإذا كان فوكو قد اهتم بالسجون الفرنسية أكثر من اهتمامه بالثورة الإيرانية، فإن برنارد هنري ليڤي (Bernard-Henry Lévy) بالمقابل قد أعطى الأولوية للشؤون الخارجية الأممية ولمآسي الإنسانية الأليمة على صعيد الأرض ككل. وميدانه «مراسلون بلا حدود» امتد من يوغسلافيا إلى راوندا مروراً بالسودان ونيبال وكمبوديا.

يطرح هذا الموقف السؤال حول ما آلت إليه وضعية المثقف الأوروبي، وما ارتبطت به من أسباب تاريخية. فهل يمكننا اعتبار الكونية التي يطالب بها المثقف الأوروبي وموضعة ذلك من خلال إعلانه حق التدخل باسم ما هو إنساني، شكلاً من أشكال العدوان أو التطفل إن لم نقل التجسس أو انتهاك حق الاستقلال الوطني عند الآخرين؟ يطرح «حق التدخل الثقافي» وبوضوح مسألة كونية القيم الغربية (حقوق الإنسان) وعلاقته بالقيم التقليدية (القيم الآسيوية، البوذية، الكونفوشية، الإسلام، الهندوسية). من خلال الإقرار بكونية «حقوق الإنسان» من قِبل بعض المثقفين غير الغربيين، ألا يجدر بنا أن نكون بدأنا نعاين نهاية السيطرة الثقافية الأوروبية؟

المثقفون الأوروبيون والحداثة

إن وضع أوروبا يدها على بقية أجزاء العالم، خاصة بعد الاكتشافات الكبرى وإيجاد المحميات في آسيا واستقلال أميركا والتسابق على أفريقيا، كل ذلك أتاح ولادة معارف جديدة وابتكارات تقنية وفكرية ـ كما أتاح أيضاً وإن بشكل غير مباشر وبطريقة لاواعية وجود اهتزازات ثقافية، وتحولات إيديولوجية، الأمر الذي سهَّل إبان القرنين التاسع عشر والعشرين ولادة علوم إنسانية جديدة تناولت كافة أشكال الغيرية الثقافية (الأَثنولوجيا، الاستشراق إلخ).

كما يعتبر هذان القرنان العصر الذي شهد ولادة الإيديولوجيات الحديثة. وحين عرفت المجتمعات غير الغربية هذه التحولات إبان القرن التاسع عشر، وإن كان بفعل الدفع الذي أطلقته أوروبا وقوة سيطرتها، رأينا بروز الانقسام نفسه والثنائية نفسها التي ظهرت بين كهنة التقليد وبين المثقفين الحديثين. فالصين

عرفت ثنائية وخصاماً بين الموظفين الإداريين المتعلمين، وبين المثقفين. وفي الإسلام نجد تعارضاً بين المتعلمين التقليديين: المتكلمين والعلماء والقضاة والأئمة والملالي من جهة، وبين المثقفين من جهة أخرى. والهند التي انحازت إلى اللغة الانكليزية عرفت مثقفيها أيضاً. أما اليابان، ومن أجل تمييز مثقفيها الذين انبثقوا عن الميجي، قد أوجدت عبارة «interi» التي تتعارض والمتعلمين الذين أشارت إليهم عبارتا «gakushikisha» و «chishiki».

هنا يجدر بنا أن نميّز بين «حداثتين»، كما يجدر بنا أيضاً التمييز بين [نوعين] من «الأنتلجنسيا». فالحداثة الأوروبية حداثة أهلية، محلية؛ إنها نتيجة سيرورة العلمنة، واعتماد التقنية، والراديكالية الداخلية في صلب المجتمع الأوروبي وثقافته، انطلاقاً من عصر النهضة وصولاً إلى أيامنا هذه ومروراً بصراع القدامى والحديثين في العصر الكلاسيكي، والأنوار والرومانسية والعدمية (راجع الفصل الأول). إن المثقفين الأوروبيين الأوائل، أو على الأقل الفلاسفة الذين مرّروا فلسفة الأنوار قد كانوا وفي آنٍ واحد ورثة المسيحية ونقادها الأكثر تصلباً.

ينطبق ذلك بالفعل على «الفلاسفة» الفرنسيين. إذ إن فولتير قد تلقى تربية دينية ممتازة وفي إحدى المدارس اليسوعية (أما من حيث جذوره لأبيه فقد كان جنسينيّاً متشدداً، أما والدته فكانت تحسب على «المتحررين»). ديدرو بدوره تلقى دراسته في مدرسة اليسوعيين في «Langres» (وهي دراسة كانت تعدّ عادةً للوصول إلى الكهنوت) ثم في مدرسة اليسوعيين في باريس (حالياً Lycée Louis - le - Grand)، وفي مدرسة (Harcourt) ذات الطابع الجنسيني المتشرد. كذلك كان بوريكو الذي تواصل مع المدارس اليسوعية في العصر الكلاسيكي ومدارس الجمهورية: حيث يصار

إلى الاهتمام بالإنسانيات والثقافة العامة والسلوك المنضبط والفصاحة (1980, p.105).

ما ينطبق على فلاسفة الأنوار ينطبق أيضاً على فلاسفة التنوير الألمان. إذ نجد عندهم وكما هي الحال عند العديد من الفرنسيين (باستثناء روسو)، ميلاً شديداً إلى معاداة المسيحية، بل إن المسيحية، والبروتستانية الإصلاحية بشكل خاص، قد تحولت إلى نوع من «التسامي» الهيغلي للدين، القائم على التجاوز/النفي/ والإبقاء على المسيحية. كان مفكرو التنوير شأن الرومانسيين ورثة البروتستانتية الليبرالية والمتابعين لها، إذ كان كلٌّ من ليسنغ (Lessing) وشيلنغ (Schelling) أبناء قساوسة لوثريين وقد تلقوا دراسات لاهوتية. أما شلايرماخر (Schleiermacher) فكان لاهوتياً وواعظاً أكثر منه فيلسوفاً أو أستاذاً. هيغل بدوره تلقى دراسات لاهوتية قبل أن يصبح فيلسوف الحداثة. لقد رفض أن يصبح قساً وقَبِل وظيفة المربي. تلقى العديد من تلامذة هيغل دراسات لاهوتية قبل أن يصبحوا فلاسفة أو أن يجربوا حظهم ليكونوا أساتذة [جامعة] وليس قساوسة. فويرباخ تلقى دروساً في اللاهوت في جامعة هايدلبرغ Heidelberg وبرلين. أما دافيد ستروس الذي أثار فضيحة حين نشر كتابه «حياة يسوع» عام 1835 فقد تابع دروساً لاهوتية في جامعة توبنغن Tübingen. وكان نشره لكتابه سبباً في منعه من متابعة مهامه الجامعية، إذ اعتبر من أكثر الناس نقداً للمسيحية، كذلك علينا أن لا ننسى نشأة نيتشِه في محيط تقوي (والده كان قساً).

الحداثة خارج الغرب

قامت الحداثة خارج الغرب إثر الاحتكاك بأوروبا، سواء كان

ذلك احتكاكاً أو ردة فعل، والاحتكاك بأوروبا يعني العلاقة معها بقوتها وتقنيتها واقتصادها وفكرها وثقافتها. فالحضارات خارج أوروبا لم تتوصل بفعل ديناميتها الداخلية إلى حد إحداث ثورة صناعية ومدنية وتقنية عقلانية (Weber). من هنا كان احتدام النقاش الخاص بها حول مسائل المواجهة بين الحداثة والتقليد. يستنتج من ذلك عملياً أنه لم يكن للمثقفين ولا للإيديولوجيات - التي ظهرت بالفعل في وقت واحد داخل أوروبا وخارجها - البنية نفسها في كلتا الحالتين، حتى لو بدت الظواهر وكأنها استجابة لمنطق تاريخي واحد. ثمة خصوصية لا يمكن التنازع فيها. إنها خصوصية المثقفين الأوروبيين، (الغربيين) مقارنة بخصوصية المثقفين «المشرقيين» أو مثقفي العالم الثالث كما كان يقال سنوات 1960 - 1970، آسيا، أفريقيا والإسلام، إذ كانت ولادتهم نتيجة تطور بطيء ومسار علمنة محلية داخل أوروبا. أما ولادة المثقفين غير الغربيين فقد حصلت نتيجة القطيعة المفاجئة مع الثقافة المحلية (التقليدية) ونتيجة علمنة آتية من الخارج وغالباً ما أخذت طابعاً صدامياً.

بالطبع، وحتى داخل أوروبا، فإن المثقفين قد خرجوا من حضن طبقة رجال الدين، كذلك يعتبر أوائل المثقفين في العالم الإسلامي والعالم الهندوسي وفي الصين واليابان ورثة طبقة رجال الدين والمتحدرين منها: رفاعة الطهطاوي، ر. م. روي (R. M. Roy)، كانغ ياو فاي (Kang Yeou Wei)، فوكوزاوا (Fukawaza) جميعهم كانوا أبناء علماء، وبراهمة وموظفين إداريين وساموراي... لذلك لا نجد أي التباس في اعتبار تحصيلهم للحداثة الثقافية نتيجة لاحتكاكهم مع الحضارات الخارجية الآتية من الغرب: سواء بسفرهم إلى الخارج وإلى الغرب البعيد، أو ببقائهم في بلدانهم وملاقاة هذه الثقافة الجديدة.

لقد أدّت رحلات الطلاب إلى الخارج، إلى أوروبا (بدءاً من العام 1830 بالنسبة للهند والعالم الإسلامي، أو من العام 1860 بالنسبة للصين واليابان) إلى ظهور فضاء جيوسياسي عالمي جديد وإلى بروز حداثة مستوردة، تتسامى على التقاليد الداخلية الموروثة والمستمرة طيلة العصر الثقافي.

من هذه الزاوية يعتبر مثقفو العالم الثالث ثمرة الاستعمار والإمبريالية والتحديث/والتغريب. فهل هم إذاً خونة إذا ما قيسوا بالتقليد المحلي، أو «أحصنة طروادة» الغرب؟. ومع ذلك فقد لعبوا دوراً أساسياً في الصراع من أجل الاستقلال الوطني والتخلص من الاستعمار. نستنتج من ذلك أن مثقفي العالم الثالث قد لعبوا دوراً مزدوجاً، إذ قاموا بدور الوسطاء بين مختلف العوالم الثقافية التي تتشكل منها كرتنا الأرضية، بالتالي فقد كان عليهم مواجهة مسائل محلية خاصة، لم يتسنَّ لمثقفي أوروبا أو الغرب (أي لأجدادهم من أيام عصر النهضة والأنوار) مواجهتها بطريقة جد قاسية أو درامية إلى هذا الحد. ففي أوروبا كانت المسائل تظهر بشكل مطّرد، وقد استغرق حلها أجيالاً طويلة من المثقفين. أما في العالم الثالث، فإن حالة المسائل الطارئة والحلول المفروضة كانت تثقل كاهل جيلين أو ثلاثة من المثقفين الذين توجّب عليهم إبان قرن من الزمان إدارة الانتقال من التقليد إلى الحداثة، من الجمود الثقافي إلى التحديث والتغريب وإلى العولمة فيما بعد. تدور هذه المسائل حول العلاقات بين العلمنة والأصولية (أو السلفية الحديثة المسالمة أو العنيفة)، بين القيم المحافظة على الهويات وقيم الحداثة الديموقراطية التي يفترض أن تكون عالمية، وهي كما نعلم من أصول غربية.

الإرث والصدمة

تكوّنت الحداثة خارج الإطار الغربي (أو الحداثات غير الأوروبية، إلا من حيث الصيغة الجديدة التي نعرفها الآن باسم «العولمة الثقافية»)، تكونت بفعل الجمع غير المعلن والإشكالي بين إرث وبين صدمة، بين استمرارية التقليد الثقافي/التاريخي والتحول الذي أحدثه التدخل الغربي.

كان على المثقفين الآسيويين الكبار أن يواجهوا موقفاً غير معلن: الموقف الذي حدا بحضارتهم الخاصة القائمة على التقليد الديني الممتد لآلاف السنين، للتعايش مع حضارة خارجية، غريبة ولكنها حضارة مسيطِرة وذات قيمة كونية على ما يظهر. وكلهم يتوزع تبعاً لمسيرة إيديولوجية تقع بين طرفين متباعدين: القومية والتغريب، التقليدية والحداثة ـ ما لا يمنع بالطبع قيام اندماجات أكثر تعقيداً وأكثر عدداً. قومية حداثوية، قومية تقليدية، تقليدية مستغربة، حداثة مناهضة للتغرب... فكل من م.ن. روي (M. N. Roy) في الهند، يان فو (Yen Fu) في الصين، محمد عبده في مصر، فوكوزاوا في اليابان قد مثّل شكلاً من التحديث حتى لو كانت أفكارهم قد تلونت بعض الأحيان «بالقومية»، ثم بعد ذلك ظهر الجدال بين «التقليديين وبين المستغربين»: تيلاك (Tilak) ضد غوكهال (Gokhale) في الهند. لنغ شي شاو (Leang Chi Chao) ضد شن دوكسيو (Chen Du Xiu) وهو شيه (Hu Shih) في الصين. السلفيون ثم الإخوان المسلمون (الإسلاميون الأوائل) ضد النهضة في الشرق الأدنى المسلم. مدرسة كيوتو (Kyoto) ضد الماركسيين والمستغربين في اليابان.

لم تَخْبُ جذوة هذه النقاشات. واللعبة، بل الألعاب لم تنتهِ بعدُ: وما زال الوقت مبكراً للوصول إلى توازنات، أما الرهانات ـ

الضخمة - فهي موجودة على الدوام. ففي أيامنا أيضاً يواجه المثقفون الليبراليون في بلاد الإسلام، والمثقفون القلقون على هويتهم الثقافية (محمد أركون، حسن حنفي، عبد الكريم سوروش وسواهم) المثقفين الإسلاميين الراديكاليين، كما يتواجه المثقفون الصينيون الليبراليون ورثة الرابع من أيار 1919 مع الأُرثوذكسية الماركسية ومع دعاة العودة إلى الكونفوشية. كذلك يشكك الأصوليون الهندوس، وهم قد صاروا الأقرب إلى السلطة وإلى جانبهم التقليديون الوطنيون الجدد، في الإيديولوجية الحداثوية والداعية إلى التغريب التي يتبناها حزب المؤتمر. وحدها اليابان وبعد سقوط «دائرة الرخاء» في آسيا الشرقية الكبرى، وبعد صدمة هيروشيما التي يبدو أنها قد صمدت في سباقها نحو الأمام، ما دفعها «لتجاوز الحداثة» لا ضد الغرب، بل معه (مع تسجيل نزعة قومية - محدثة آخذة في التطور).

يدور الصراع بين دعاة التغريب والمتمسكين بالتقليد، بين دعاة الانفتاح والأصوليين والقوميين، وفي جزء كبير منه حول طبيعة الإيديولوجيات العلمانية أو اللاّأدرية وإمكانية تحصيلها، وهي إيديولوجيات آتية من الغرب كما نعلم، أكثر مما تدور حول قوة السوق العالمي وشرعيته أو حول الليبرالية الاقتصادية. ساعدت فلسفة الأنوار الأوروبية على تهيئة الجو أمام اللاّأدرية والعدمية باعتبار ذلك من بديهيات العقل. أما الأنوار من خارج المحيط الغربي (المثقفون العرب - المسلمون، الهندوس /الهنود والصينيون واليابانيون إلى حد ما) فغالباً ما تنتهي بالعودة إلى الديني. فكل الحضارات الغربية الكبرى قد تآلفت مع الحداثة الغربية بطريقة تتيح لها الانفتاح اللازم مع الحفاظ على الهوية التاريخية.

الخلاصة

عولمة المثقفين

ثمة علاقات لامتساوية بين الغرب وبقية العالم، لا ريب في ذلك. بين المركز والأطراف، بين القوى المسيطرة وبين البلدان النامية. فلم تفلح أزمة البترول عام 1973، ولا الانتهاء من الاستعمار، ولا الأزمة الاقتصادية في الغرب (في أوروبا أو في اليابان) في التشكيك في هذه السيطرة. بل إن سقوط العالم الشيوعي قد فتح مجدداً الطريق أمام السيطرة القطبية الواحدة والشاملة والمتمثّلة في الإمبراطورية الأميركية.

لكن الموقف ما زال أكثر انفتاحاً مما يبدو عليه لأول وهلة (هذا ما أوحت به الاعتداءات التي حصلت في 2001/9/11). في الصراع بين الشرق والغرب كان التعارض بين الإيديولوجيات: الليبرالية ضد الماركسية، البنتامية أو الريكاردية ضد الهيغلية اليسارية. أما فيما بعد فإن التقاليد الدينية الكبرى (أو شبه الدينية في حالة الكونفوشية، قد باتت تتحرك ضمن نقاش كوكبي يقوم على أساس القيم («القيم الآسيوية»، «الإسلام»، «الهندوسية»).

من هنا، لا بد من إعادة النظر في ما يُفترض أنه كونية الثقافة الفرنسية غير المعلنة منذ بداية الأنوار، هذه الثقافة التي

حوَّلها نقادها ومعارضوها إلى نوع من الإثنية المركزية الشديدة التصنع، أو إلى تسامٍ وشعور بالتفوق تمَّ اكتسابه بعد التقدم العلمي والتقني وبعد الثورة الصناعية بشكل خاص... لم ينظر إلى العلمنة بوصفها تقدماً، بل بوصفها ارتكاساً، وخسارة لمعنى القيم الدينية والهوية التقليدية، هذه كانت نظرة الأصوليين. فلا وجود إذاً لتعارض بين قطبين، بين التقليد الديني وبين الحداثة الغربية والعلمانية، بل ثمة موقف أكثر تعقيداً، حيث بإمكان المثقفين التقليديين الجدد، والأصوليين، الثوريين ولكن على طريقتهم الاهتمام بالمؤسسات الدينية المحلية، وبالعادات والأعراف الوافدة من الغرب.

تعددت المحاولات التي حصلت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وهي محاولات هدفت إلى إيجاد لغة مشتركة، أو ممارسة جماعية ثقافية تتجاوز مجرد كونية العلم الطبيعي أو التقنيات، هذا دون الوصول إلى نتائج مرضية. وقد رمزت الأونيسكو إلى هذه النتائج بإشارتها إلى دوافع الأمل. وعلى الصعيد الرمزي، بإمكاننا الإشارة إلى جائزة نوبل كرمز للخروج عن الإثنية المركزية إذ تمّ منحها إلى كتّاب غير غربيين، إذ إن الاستثناء القديم الوحيد كان منح الجائزة عام 1913 إلى الهندي طاغور (Tagore). أما في العام 1986 فقد منحت الجائزة إلى النيجيري وول سوينكا (Wole Soyinka)، وعام 1988 إلى المصري نجيب محفوظ (Naguib Mahfouz)، وعام 2000 إلى الأديب الصيني الذي يعيش في المنفى في فرنسا (Gao Xingjian)، وعام 2001 إلى الإنكليزي ـ الهندي من جزر الأنتيل ف. س. نايبول (V. S. Naipaul). كل ذلك يجب اعتباره تغييراً حاصلاً في أيامنا. لكن دافع الأمل الأكثر أهمية سيظل ماثلاً على ما يبدو في وجود أنتلجنسيا عالمية.

شكّلت الأنتلجنسيات وبشكل تقليدي جزءاً من النخبة العالمية: فهي تعتبر في مجتمعاتها وضمن الأمم المتحدة بمثابة نموذج ومثال. فهل نحن على أبواب العولمة إزاء تشكُّل نخبة أممية، أو تتجاوز أممها وتتعالى على الحدود التي كانت مقدّسة إلى زمن ما، نخبة تدعي مناقشة المسائل الجماعية على مستوى الكرة الأرضية ككل؟

أُممية جديدة؟

سواء كان باحثاً، مدرساً، أديباً، فيزيائياً، فالمثقف وبانتمائه إلى الأنتلجنسيا العليا، إنما يصبح عضواً في «Jet Society». ولكن هل يمكننا اعتباره في هذا المجال، كما في مجالات أخرى إنساناً مميَّزاً؟ «إن التحرك، أو الانتقال» هو سمة العصر ما بعد الحداثي. فالأشخاص الذين يكثرون الانتقال قد ارتفع عددهم بوفرة (سواء للعطلات أو لمسراتهم)، كما ازدادت أعداد الأشخاص الذين أجبروا على الانتقال (إما بالإكراه، أو بسبب البؤس): فالسواح والمهاجرون، وكلٌّ على طريقته، إنما يسهم في ضغط الكرة الأرضية إن من حيث المكان أو من حيث الزمان...

ثم إنه علينا أن لا نندهش من العدد الكبير الذي وصل إليه «المبعَدون» والمنفيون بإرادتهم أو بالرغم عنهم. إننا نتحدث عن المثقفين. سواء تم ذلك بسبب الحشرية تجاه الآخرين. أو بسبب العنف الذي يتعرض له المجتمع أو بسبب أزمة الهوية. إلى حد يحملنا على التساؤل عما إذا كان ثمة وطن للمثقفين؟ الواقع أن فلاسفة الأنوار، لا سيما الفرنسيين، قد بادروا إلى هذه الحركة (ڤولتير في بروسيا، وديدرو في روسيا).

إن أهمية «شتاتات» الأنتلجنسيا إنما تكمن في تسجيلها لنهاية القطيعة بين الغرب والشرق: فالشرق قد صار في قلب الغرب، من خلال عماله أو مثقفيه، تماماً كما هو الغرب في قلب الشرق من خلال تقنياته ومعارفه. أما في الولايات المتحدة فإن ولادة الدراسات الثقافية، والدراسات المساعدة (الثانوية) والدور الذي قام به المتولدون والمهجنون ثقافياً (أمثال إدوار سعيد، ايان انج (Ien Ang)، غاياتري (Gayatri)، سبيفاك (Spivak)، هومي بابا (Homi Bhabha)، أرجون ابادوراي (Arjun Appaduraï) وسواهم) كل ذلك قد أظهر أن الانفتاح على الآخر ما زال ممكناً حتى في قلب القلعة الغربية، وفي المجتمع الذي يؤثر على باقي مجتمعات العالم. إن ذلك يظهر أيضاً وجود عولمة ثقافية في طريق التكون... وهذا ما يجعل الالتقاء ممكناً أيضاً، حتى في أرض حيادية حيث يمد الغرب يده للشرق، أو الشرق يده للغرب بهدف تبادل معلومات بين أفراد أتوا من ثقافات مختلفة وغريبة حتى الآن.

إلا أنه علينا في هذا الصدد أن نتجنب الوقوع في الملائكية أو في طوباوية ليست في مكانها. فالتقارب الفعلي بين مثقفين من الشرق والمستشرقين من الغرب قد يكون بداية حوار بين ثقافات، على درجة نسبية من المساواة، أو على درجة أقل من اللاموازاة. ثم إن هذا التقارب قد ينظر إليه بوصفه «تواطؤاً» على حساب الشعوب المحلية والطبقات الدنيا، حيث تصبح النخبة غير الغربية مع أساتذتها القدامى ومن خلال تحصيل المعارف الجديدة سلاحاً، لا ضد الغرب وحسب بل ضد أممها أيضاً، كل ذلك بمساعدة أوروبية - أميركية، يقومون هم بتأمين استمرارية هيمنتها وتطويل أجلها. فما بعد الاستعمار سيكون صورة جديدة عن الإمبريالية وليس البُعد الفكري للعولمة... «فالتفكيكيون»

الأميركيون، الذين يروّجون للدراسات الثانوية يميلون نحو هذا التفسير الخاص بالظرف المُستجد.

أما مثقّفو العالم الثالث فيبدو أنهم أكثر تعلقاً بالهويات. خاصة حين تكون الإشارات إلى حقوق الإنسان مدموغة بالمركزية الأوروبية وباللاّأدرية. يشكل التعايش بين ورثة رجال الدين التقليديين وصورة المثقف العلماني، العالمي أو المتجاوز للثقافات إحدى أبرز المسائل التي سيواجهها عالم الغد، خاصة إذا ظل المثقف أميناً على المعتقدات الدينية المحلية التي صارت لاأدرية أحياناً، حتى لو كانت الحقائق التي تمثّلها وليدة لغة جرى التعبير عنها عبر الوحي أو من خلال التقليد السائد، أو حتى من خلال الثورة والحداثة.

بيبليوغرافيا

Arendt (H.), *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961 (1958).
Aron (R.), *L'opium des intellectuels*, Gallimard, 1955.
Benda (J.), *La trahison des clercs*, Grasset, 1990 (1927).
Berger (P.-L.), *La religion dans la conscience moderne*, Le Centurion, 1971 (1967).
Bodin (L.), *Les intellectuels existent-ils ?*, Bayard Éditions, 1997.
Boudon (R.), L'intellectuel et ses marchés, *Encyclopeædia Universalis*, « Thèmes et problèmes » (s.d.).
Bourdieu (P.), Le marché des biens symboliques, *L'Année sociologique*, n° 22, 1971.
– *Homo academicus*, Éditions de Minuit, 1984.
Bourricaud (F.), *Le bricolage idéologique. Essai sur les intellectuels et les passions démocratiques*, PUF, 1980.
Caute (D.), *Le communisme et les intellectuels français, 1914-1966*, Gallimard, 1967 (1964).
– *Les compagnons de route*, Laffont, 1979 (1973).
Charle (C.), *Naissance des intellectuels 1880-1900*, Éditions de Minuit, 1990.
Confino (M.), On intellectuals and intellectual traditions in eighteenth- and nineteenth century Russia, *Daedalus*, printemps 1972.
Coser (L.), *Men of Ideas. A Sociologist's View*, The Free Press, 1965.
Debray (R.), *Le pouvoir intellectuel en France*, Ramsay, 1979.
Foucault (M.), Qu'est-ce qu'un auteur ?, *Bulletin de la Société française de philosophie*, LXIV, 1969.
– Vérité et pouvoir, revue *L'Arc*, n° 70, 1977.
Gauchet (M.), *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985.
Gramsci (A.), La formation des intellectuels, in *Gramsci dans le texte*, Éditions Sociales, 1971.
Grenier (J.), *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*, Gallimard, coll. « Idées », 1967 (1938).
Hamilton (A.), *The Appeal of Fascism. A Study of Intellectuals and Fascism, 1919-1945*, Anthony Bond, 1971.
Hofstadter (R.), *Anti-Intellectualism in American Life*, Alfred Knopf, 1963.
Intellectuals and Tradition. Numéro de la revue *Daedalus*, printemps 1972.
Intellectuals and Change. Numéro de la revue *Daedalus*, été 1972.
Kojève (A.), *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1962.
Le Goff (J.), *Les intellectuels au Moyen Âge*, Le Seuil, 1957.
Leymarie (M.), *Les intellectuels et la politique en France*, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2001.
Lipset (S. M.), American intellectuals : Their politics and status, *Daedalus*, été 1959.
Lipset (S. M.) and Basu (A.), The roles of the intellectual and political roles, in *The Intelligentsia and the Intellectuals*, ed. by E. Gella, Sage Publications, 1976.

Löwith (K.), *De Hegel à Nietzsche*, Gallimard, 1966 (1941).
Ory (P.) et Sirinelli (J.-F.), *Les intellectuels en France, de l'affaire Dreyfus à nos jours*, Armand Colin, 1986.
Parsons (T.), The « intellectual » : A social role category, in *On Intellectuals. Theoretical Studies/Case Studies*, ed. by P. Rieff, Doubleday & Co., 1969.
Prochasson (C.), *Les intellectuels et le socialisme, XIXe-XXe siècle*, Plon, 1997.
Ricœur (P.), *Du texte à l'action*, Le Seuil, 1985.
Rieffel (R.), *Les intellectuels sous la Ve République (1958-1990)*, Calmann-Lévy, 1993.
Russian Intelligentsia (The). Numéro de la revue *Daedalus*, été 1960.
Saïd (E.), *L'orientalisme*, Le Seuil, 1979.
Sartre (J.-P.), Écrire pour son époque (texte publié en 1946 dans la revue *Umschau* ; réédité dans *Le Monde* du 16-17 avril 2000).
– *Qu'est-ce que la littérature ?*, Gallimard, coll. « Idées », 1955.
– *Plaidoyer pour les intellectuels*, Gallimard, coll. « Idées », 1965.
Shils (E.), The intellectuals and the powers : Some perspectives for comparative analysis, *Comparative Studies in Society and History*, 1, 1958.
– *The Intellectual between Tradition and Modernity : The Indian Case*, Mouton & Co., 1961.
– *The Intellectuals and the Powers*, University of Chicago Press, 1972.
Sirinelli (J.-F.), *Intellectuels et passions françaises. Manifestes et pétitions au XXe siècle*, Fayard, 1990.
Weber (M.), *Le savant et le politique (conférences de 1919)*, Plon, 1959.
Winock (M.), *Le siècle des intellectuels*, Le Seuil, 1997.

المحتويات



سوسيولوجيا المثقفين

ما هو الإطار التاريخي والثقافي الذي تتدرج فيه صورة المثقف؟ ثمة من يقول إن المثقف شخص "كوني"، وهو في الوقت عينه فاعلٌ ملتزم بمجتمع وثقافة محددين، في حين تدّعي التقاليد الكبرى الدينية والتاريخية، وماتزال، امتلاك الكليّ وإعلان مسؤوليتها عنه، وما بين هذا وذلك تتموقع صورة المثقف وسط استقلالية معينة مع بعض التعالي عن كليات التقاليد وجزئيات الموروث التاريخي.

هذا الكتاب محاولة لمقاربة هذه الإشكاليات التي مازالت تطرح حول علاقة المثقف بمحيطه وتاريخه وقبل ذلك وبعده بالسلطة والتقاليد.

جيرار ليكلرك

ولد في فرنسا العام 1943، درس الفلسفة في جامعة السوربون، ويحمل درجة دكتوراه في الأنثربولوجيا من مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، 1969.

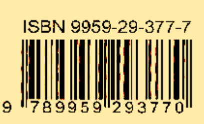
أبرز مؤلفاته: الأنثروبولوجيا والاستعمار، تاريخ السلطة، مجتمع التواصل، والعولمة الثقافية (صدر بالعربية عن دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004).

د. جورج كتوره

من مواليد لبنان العام 1945. ويحمل درجة دكتوراه في الفلسفة من جامعة توبنجن ألمانيا 1977. ويتولى منصب عميد كلية الإعلام والتوثيق في الجامعة اللبنانية. وهو أستاذ الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية.

موضوع الكتاب علم اجتماع

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com



ISBN 9959-29-377-7
9 789959 293770